

LES

ENCYCLOPÉDISTES



J. M. DENT & SONS LTD., LONDON

PARIS. ÉD. MIGNOT

FILE COPY



MADE IN GREAT BRITAIN.

Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/lesencyclopdis00lond

LES ENCYCLOPÉDISTES



LES ENCYCLOPÉDISTES

D'ALEMBERT = CONDILLAC = BUFFON
= MARMONTEL = HELVÉTIUS =
D'HOLBACH = TURGOT = CONDORCET

PAGES CHOISIES





LONDRES — J. M. DENT & SONS, Ltd
PARIS. — ÉD. MIGNOT

AVERTISSEMENT DES ÉDITEURS

Nous avons réuni dans ce volume des morceaux choisis dans les œuvres des principaux philosophes du XVIIIe siècle. Nous avons groupé ces auteurs sous le nom d'*Encyclopédistes*, bien que tous n'aient pas collaboré assidûment à l'*Encyclopédie*, et que certains n'y aient même pas écrit une seule ligne. Mais, tous, ils ont défendu quelque partie de la philosophie de la raison dont l'*Encyclopédie* est, au XVIIIe siècle le monument le plus considérable. On n'y trouvera pas cependant Diderot, qui conçut le vaste plan de l'*Encyclopédie*, qui fut véritablement l'âme de cette entreprise, et en devint, avec d'Alembert, l'ouvrier principal ; la raison de cette absence est que nous avons consacré aux œuvres de Diderot, ainsi que nous le devions à leur importance dans la littérature et la philosophie du XVIIIe, siècle plusieurs volumes de notre collection.

Nous ne ferons pas ici l'histoire de l'*Encyclopédie*, nous ne dirons ni la guerre que lui firent les Jésuites, ses ennemis naturels ; ni la défection de J.-J. Rousseau ; ni l'interdiction royale qui interrompit un moment sa publication ; ni la trahison de l'éditeur Le Breton, qui,

pour assurer sa propre tranquillité, se mit à mutiler des articles dont Diderot lui avait remis le bon à tirer.

Nous avons voulu seulement présenter aux lecteurs quelques textes, et par là représenter dans cette collection l'une des deux religions que, au dire de M. Faguet, eut le XVIIIe siècle : la *religion de la raison* ; l'autre, la *religion du sentiment*, trouvant son expression la plus éloquente dans les ouvrages de J.-J. Rousseau, et se manifestant dans quelques-unes des lettres que nous avons recueillies dans le volume consacré aux *Epistoliers*, volume où l'on trouvera, le troisième des traits essentiels de cette époque : la vivacité et la grâce de l'esprit français.

D'ALEMBERT

D'Alembert naquit de l'union irrégulière du chevalier Destouches, général d'artillerie, et de Mme du Tencin, chanoinesse, sœur du futur cardinal-archevêque de Lyon. Aussitôt après sa naissance, il fut abandonné sur les marches de l'église Saint-Jean-Lerond, qui était le baptistère de Notre-Dame de Paris ; c'est là qu'il fut recueilli (17 novembre 1717) et c'est de là qu'il reçut le nom de Jean-Baptiste Lerond. Il fut élevé par sa nourrice, Mme Rousseau, qui passait pour sa mère et qu'il aima comme un fils. Il demeura auprès d'elle jusqu'à l'âge de cinquante ans, et même après qu'il fut allé vivre chez Mlle de Lespinasse, il revenait souvent voir et consoler l'excellente femme qui l'avait élevé. Le chevalier Destouches, d'ailleurs, ne cessa pas de veiller sur lui ; à sa mort, arrivée en 1726, il légua à son fils 1 200 livres de rente et le recommanda à sa famille. Le jeune Jean Lerond, qui montrait une très grande intelligence et un goût très vif pour l'étude, fut admis, par l'influence des parents de son père, au collège des Quatre-Nations. Il avait alors douze ans. A dix-huit ans il fut reçu bachelier ès arts, sous le nom de Daremberg, que sa famille voulut lui imposer, et qu'il refusait d'adopter. Cependant bientôt après il prenait celui de d'Alembert qui y ressemble fort. Est-ce résignation devant l'insistance de ses parents ? M. Joseph Bertrand a fait, sans en tirer de déduction, une remarque amusante qui pourrait le faire croire ; il a constaté que l'anagramme de Baptiste

Lerond donne *Dalenbert, soit.* En tout cas, voilà adopté par Jean-Baptiste Lerond le nom de d'Alembert qu'il devait rendre si célèbre.

D'Alembert étudie le droit, puis la médecine, mais sa vocation le tourne définitivement vers les mathématiques. Des mémoires remarquables le font admettre, dès l'âge de vingt-quatre ans, à l'Académie des sciences. Dès lors, ses travaux se succèdent rapidement et étendent sa renommée. Lié plus tard avec Diderot, il accepte de partager avec celui-ci la tâche immense de l'*Encyclopédie* ; il en expose le plan et il en indique le but dans le fameux *Discours préliminaire,* dont la publication fut un événement. D'Alembert désormais est considéré non seulement comme un grand savant, mais encore comme un grand écrivain ; aussi, de même qu'il était de l'Académie des sciences, fut-il de l'Académie française, dont il devint en 1772 le secrétaire perpétuel.

Il mourut le 29 octobre 1783.

Les œuvres de d'Alembert comprennent, en dehors de ses ouvrages purement scientifiques (*Traité de dynamique*, *Traité de l'équilibre et du mouvement des fluides*, *Théorie générale des vents*, etc.), un *Essai sur les éléments de philosophie*, un livre sur la *Destruction des Jésuites en France*, des *Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie*, un assez grand nombre d'*Éloges des académiciens*, une *Histoire de l'Académie française*, des traductions de *Tacite*, et des lettres. Nous avons réuni dans les pages qui suivent quelques extraits du *Discours préliminaire*, un fragment de l'article de l'Encyclopédie sur *Genève* et deux morceaux, le *Tableau de l'esprit humain au milieu du XVIIIe siècle*, et une partie de la *Lettre à Jean-Jacques Rousseau,* qui se rattachent aux extraits précédents.

TABLEAU DE NOS CONNAISSANCES

On pourrait former l'arbre de nos connaissances, en les divisant, soit en naturelles et en révélées, soit en utiles et agréables, soit en évidentes, certaines, probables et sensibles, soit en connaissances des choses et connaissances des signes, et ainsi à l'infini. Nous avons choisi une division qui nous a paru satisfaire tout à la fois le plus qu'il est possible à l'ordre encyclopédique de nos connaissances et à l'ordre généalogique. Nous devons cette division à un auteur célèbre dont nous parlerons dans la suite de cette préface (2) : nous avons pourtant cru devoir faire quelques changements dont nous rendrons compte. Mais nous sommes trop convaincus de l'arbitraire qui régnera toujours dans une pareille division pour croire que notre système soit l'unique ou le meilleur ; il nous suffira que notre travail ne soit pas entièrement désap-

(1) Extrait du *Discours préliminaire de l'Encyclopédie.* Ce discours contient deux parties distinctes. D'Alembert dit que l'ouvrage qu'il préface aura deux objets : « Comme *Encyclopédie* il doit exposer autant qu'il est possible l'ordre et l'enchaînement des connaissances humaines ; comme *Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, il doit contenir sur chaque science et sur chaque art... les principes généraux qui en sont la base, et les détails les plus essentiels qui en font le corps et la substance. » C'est à ce double objet que correspondent les deux parties du *Discours préliminaire.*

Dans la première, d'Alembert fait donc l'histoire de la naissance des diverses branches du savoir humain, et il aboutit au tableau de nos connaissances que nous reproduisons. Dans la seconde partie, il fait une histoire des sciences, des lettres et des arts depuis la Renaissance. Nous en avons extrait les pages consacrées aux grands philosophes qui de Bacon à Leibnitz, c'est-à-dire du XVIe au XVIIIe siècle, ont marqué et déterminé les progrès de la philosophie.

(2) Il s'agit de Bacon, auteur d'un arbre encyclopédique. D'Alembert écrit à ce propos : « Si nous n'avons pas placé, comme lui, la raison après l'imagination, c'est que nous avons suivi, dans le système encyclopédique, l'ordre métaphysique des opérations de l'esprit, plutôt que l'ordre historique de ses progrès depuis la renaissance des lettres, ordre que l'illustre chancelier d'Angleterre avait en vue jusqu'à un certain point, lorsqu'il faisait, comme il l'a dit, le cens et le dénombrement des connaissances humaines. » De plus, pour plusieurs sciences, D'Alembert a modifié, tantôt pour l'augmenter tantôt pour le réduire, le nombre des divisions de Bacon.

prouvé par les bons esprits. Nous ne voulons point ressembler à cette foule de naturalistes qu'un philosophe moderne a eu tant de raison de censurer, et qui, occupés sans cesse à diviser les productions de la nature en genres et en espèces, ont consumé dans ce travail un temps qu'ils auraient beaucoup mieux employé à l'étude de ces productions mêmes. Que dirait-on d'un architecte qui, ayant à élever un édifice immense, passerait toute sa vie à en tracer le plan ; ou d'un curieux qui, se proposant de parcourir un vaste palais, emploierait tout son temps à en observer l'entrée ?

Les objets dont notre âme s'occupe sont ou *spirituels* ou *matériels*, et notre âme s'occupe de ces objets ou par des idées directes ou par des idées réfléchies. Le système des connaissances directes ne peut consister que dans la collection purement passive et comme machinale de ces mêmes connaissances ; c'est ce qu'on appelle *mémoire*. La réflexion est de deux sortes, nous l'avons déjà observé : ou elle raisonne sur les objets des idées directes, ou elle les imite.

Ainsi la *mémoire*, la *raison* proprement dite, et l'*imagination*, sont les trois manières différentes dont notre âme opère sur les objets de ses pensées. Nous ne prenons point ici l'imagination pour la faculté qu'on a de se représenter les objets, parce que cette faculté n'est autre chose que la mémoire même des objets sensibles, mémoire qui serait dans un continuel exercice si elle n'était soulagée par l'invention des signes. Nous prenons l'imagination dans un sens plus noble et plus précis, pour le talent de créer en imitant.

Ces trois facultés forment d'abord les trois divisions générales de notre système et les trois objets généraux des connaissances humaines : l'*histoire* qui se rapporte à la mémoire ; la *philosophie* qui est le fruit de la raison ; et les *beaux-arts* que l'imagination fait naître. Si nous plaçons la raison avant l'imagination, cet ordre nous paraît bien fondé, et conforme au progrès naturel des opérations de l'esprit : l'imagination est une faculté créatrice ; et l'esprit, avant de songer à créer, commence par raisonner sur ce qu'il voit et ce qu'il connaît. Un autre motif qui doit déterminer à placer la raison avant l'imagination, c'est que dans cette dernière faculté de l'âme, les deux autres se trouvent réunies jusqu'à un certain point, et que la raison s'y joint à la mémoire. L'esprit ne crée et n'imagine des objets qu'en tant qu'ils sont semblables à ceux qu'il a connus par des idées directes et par des sen-

sations : plus il s'éloigne de ces objets, plus les êtres qu'il forme sont bizarres et peu agréables. Ainsi dans l'imitation de la nature, l'invention même est assujettie à certaines règles ; et ce sont ces règles qui forment principalement la partie philosophique des Beaux-Arts, jusqu'à présent assez imparfaite, parce qu'elle ne peut être l'ouvrage que du génie, et que le génie aime mieux créer que discuter.

Enfin, si on examine le progrès de la raison dans ses opérations successives, on se convaincra encore qu'elle doit précéder l'imagination dans l'ordre de nos facultés, puisque la raison, par les dernières opérations qu'elle fait sur les objets, conduit en quelque sorte à l'imagination : car ces opérations ne consistent qu'à créer, pour ainsi dire, des êtres généraux, qui, séparés de leur sujet par abstraction, ne sont plus du ressort immédiat de nos sens. Aussi la métaphysique et la géométrie sont, de toutes le sciences qui appartiennent à la raison celles où l'imagination a le plus de part. J'en demande pardon à nos beaux esprits détracteurs de la géométrie, ils ne se croient pas sans doute si près d'elle, et il n'y a peut-être que la métaphysique qui les en sépare. L'imagination, dans un géomètre qui crée, n'agit pas moins que dans un poète qui invente. Il est vrai qu'ils opèrent différemment sur leur objet : le premier le dépouille et l'analyse ; le second le compose et l'embellit. Il est encore vrai que cette manière différente d'opérer n'appartient qu'à différentes sortes d'esprits, et c'est pour cela que les talents du grand géomètre et du grand poète ne se trouveront peut-être jamais ensemble ; mais soit qu'ils s'excluent ou ne s'excluent pas l'un de l'autre, ils ne sont nullement en droit de se mépriser réciproquement. De tous les grands hommes de l'antiquité, Archimède est peut-être celui qui mérite le plus d'être placé à côté d'Homère. J'espère qu'on pardonnera cette digression à un géomètre qui aime son art, mais qu'on n'accusera point d'être admirateur outré, et je reviens à mon sujet.

La distribution générale des êtres en *spirituels* et en *matériels* fournit la sous-division de trois branches générales. L'histoire et la philosophie s'occupent également de ces deux espèces d'êtres, et l'imagination ne travaille que d'après les êtres purement matériels : nouvelle raison pour la placer la dernière dans l'ordre de nos facultés. A la tête des êtres spirituels est *Dieu*, qui doit tenir le premier rang par sa nature et par le besoin que nous avons de le connaître ; au-dessus de

cet Être suprême sont les *esprits créés*, dont la révélation nous apprend l'existence ; ensuite vient l'*homme*, qui, composé de deux principes, tient par son âme aux esprits, et par son corps au monde matériel ; et enfin ce vaste *univers* que nous appelons *monde corporel* ou la *nature*. Nous ignorons pourquoi l'auteur célèbre, qui nous sert de guide dans cette distribution, a placé la nature avant l'homme dans son système : il semble, au contraire, que tout engage à placer l'homme sur le passage qui sépare Dieu et les esprits d'avec les corps.

L'histoire, en tant qu'elle se rapporte à Dieu, renferme ou la *révélation* ou la *tradition*, et se divise, sous ces deux points de vue, en *histoire sacrée* et en *histoire ecclésiastique*. L'histoire de l'homme a pour objet ou ses *actions* ou ses *connaissances*, et elle est par conséquent *civile* ou *littéraire*, c'est-à-dire se partage entre les grandes nations et les grands génies, entre les rois et les gens de lettres, entre les conquérants et les philosophes. Enfin, l'histoire de la nature est celle des productions innombrables qu'on y observe, et forme une quantité de branches presque égale au nombre de ces diverses productions. Parmi ces différentes branches doit être placée avec distinction l'*histoire des arts*, qui n'est autre chose que l'histoire des usages que les hommes ont faits des productions de la nature, pour satisfaire à leurs besoins ou à leur curiosité.

Tels sont les principaux objets de la mémoire. Venons présentement à la faculté qui réfléchit, et qui raisonne. Les êtres tant spirituels et matériels sur lesquels elle s'exerce, ayant quelques propriétés générales, comme l'existence, la possibilité, la durée ; l'examen de ces propriétés forme d'abord cette branche de la philosophie, dont toutes les autres empruntent en partie leurs principes : on la nomme l'*ontologie* ou science de l'être, ou *métaphysique générale*. Nous descendons de là aux différents êtres particuliers, et la division que fournit la science de ces différents êtres est formée sur le même plan que celle de l'*histoire*.

La science de Dieu appelée *théologie* a deux branches : la *théologie naturelle* n'a de connaissance de Dieu que celle que produit la raison seule, connaissance qui n'est pas d'une fort grande étendue ; la *théologie révélée* tire de l'histoire sacrée une connaissance beaucoup plus parfaite de cet être. De cette même théologie révélée résulte la science des esprits créés. Nous avons cru encore ici devoir nous écarter de notre

auteur. Il nous semble que la science, considérée comme appartenant à la raison, ne doit point être divisée, comme elle l'a été par lui, en théologie et en philosophie, car la théologie révélée n'est autre chose que *la raison appliquée aux faits révélés* : on peut dire qu'elle tient à l'histoire par les dogmes qu'elle enseigne, et à la philosophie par les conséquences qu'elle tire de ces dogmes. Ainsi, séparer la théologie de la philosophie, ce serait arracher du tronc un rejeton qui, de lui-même, y est uni. Il semble aussi que la science des esprits appartient bien plus intimement à la théologie révélée qu'à la théologie naturelle.

La première partie de la science de l'homme est celle de l'âme, et cette science a pour but, ou la connaissance spéculative de l'âme humaine, ou celle de ses opérations. La connaissance spéculative de l'âme dérive en particulier de la théologie naturelle, et en partie de la théologie révélée, et s'appelle *pneumatologie* ou *métaphysique particulière.* La connaissance de ses opérations se subdivise en deux branches, ces opérations pouvant avoir pour objet ou la découverte de la vérité, ou la pratique de la vertu. La découverte de la vérité, qui est le but de la logique, produit l'art de la transmettre aux autres. Ainsi, l'usage que nous faisons de la logique est en partie pour notre propre avantage, en partie pour celui des êtres semblables à nous. Les règles de la morale se rapportent moins à l'homme isolé, et le supposent nécessairement en société avec les autres hommes.

La science de la nature n'est autre que celle du corps ; mais les corps ayant des propriétés générales qui leur sont communes, telles que l'impénétrabilité, la mobilité et l'étendue, c'est encore par l'étude de ces propriétés que la science de la nature doit commencer. Elles ont, pour ainsi dire, un côté purement intellectuel par lequel elles ouvrent un champ immense aux spéculations de l'esprit, et un côté matériel et sensible par lequel on peut les mesurer. La spéculation intellectuelle appartient à la physique générale, qui n'est proprement que la métaphysique des corps ; et la mesure est l'objet des mathématiques, dont les divisions s'étendent presque à l'infini.

Ces deux sciences conduisent à la physique particulière, qui étudie les corps en eux-mêmes, et qui n'a que les individus pour objet. Parmi les corps dont il nous importe de connaître les propriétés, le nôtre doit tenir le premier rang

et il est immédiatement suivi de ceux dont la connaissance est le plus nécessaire à notre conversation : d'où résulte l'anatomie, l'agriculture, la médecine et leurs différentes branches. Enfin tous les corps naturels soumis à notre examen produisent les autres parties innombrables de la physique raisonnée.

La peinture, la sculpture, l'architecture, la poésie, la musique et leurs différentes divisions, composent la troisième distribution générale, qui naît de l'imagination, et dont les parties sont comprises sous le nom de *beaux-arts*. On pourrait aussi les renfermer sous le titre général de *peinture*, puisque tous les beaux-arts se réduisent à peindre, et ne diffèrent que par les moyens qu'ils emploient ; enfin, on pourrait les rapporter tous à la *poésie*, en prenant ce mot dans sa signification naturelle, qui n'est autre chose qu'*invention* ou *création*.

Telles sont les principales parties de notre arbre encyclopédique....

DIVISIONS DU MONDE LITTÉRAIRE

La division générale de nos connaissances suivant nos trois facultés a cet avantage qu'elle pourrait fournir aussi les trois divisions du monde littéraire en *érudits*, *philosophes* et *beaux esprits* : en sorte qu'après avoir formé l'arbre des sciences, on pourrait former sur le même plan celui des gens de lettres. La mémoire est le talent des premiers, la sagacité appartient aux seconds, et les derniers ont l'agrément en partage. Ainsi, en regardant la mémoire comme un commencement de réflexion, et en y joignant la réflexion qui combine et celle qui imite, on pourrait dire, en général, que le nombre plus ou moins grand d'idées réfléchies et la nature de ces idées, constituent la différence plus ou moins grande qu'il y a entre les hommes ; que la réflexion, prise dans le sens le plus étendu qu'on puisse lui donner, forme le caractère de l'esprit, et qu'elle en distingue les différents genres. Du reste, les trois espèces de républiques dans lesquelles nous venons de distribuer les gens de lettres n'ont, pour l'ordinaire, rien de commun que de faire assez peu de cas les unes des autres. Le poète et le philosophe se traitent mutuellement d'insensés

qui se repaissent de chimères ; l'un et l'autre regardent l'érudit comme une espèce d'avare qui ne pense qu'à amasser sans jouir, et qui entasse sans choix les métaux les plus vils avec les plus précieux ; et l'érudit, qui ne voit que des mots partout où il ne lit point des faits, méprise le poète et le philosophe comme des gens qui se croient riches parce que leur dépense excède leur fonds.

C'est ainsi qu'on se venge des avantages qu'on n'a pas. Les gens de lettres entendraient mieux leurs intérêts, si au lieu de chercher à s'isoler, ils reconnaissaient le besoin réciproque qu'ils ont de leurs travaux et les secours qu'ils en tirent. La société doit sans doute aux beaux esprits ses principaux agréments, et ses lumières aux philosophes ; mais ni les uns ni les autres ne sentent combien ils sont redevables à la mémoire : elle renferme la matière première de toutes nos connaissances, et les travaux de l'érudit ont souvent fourni au philosophe et au poète les sujets sur lesquels ils s'exercent. Lorsque les anciens ont appelé les Muses *Filles de la mémoire*, a dit un auteur moderne, ils sentaient peut-être combien cette faculté de notre âme est nécessaire à toutes les autres, et les Romains lui élevaient des temples comme à la Fortune.

LES GRANDS PHILOSOPHES

BACON

Pendant que des adversaires peu instruits ou malintentionnés faisaient ouvertement la guerre à la philosophie, elle se réfugiait, pour ainsi dire, dans les ouvrages de quelques grands hommes qui, sans avoir l'ambition dangereuse d'arracher le bandeau des yeux de leurs contemporains, préparaient de loin, dans l'ombre et le silence, la lumière dont le monde devait être éclairé peu à peu et par degrés insensibles.

A la tête de ces illustres personnages doit être placé l'immortel chancelier d'Angleterre François Bacon, dont les ouvrages si justement estimés, et plus estimés pourtant qu'ils ne sont connus, méritent encore plus notre lecture que nos

éloges. A considérer les vues saines et étendues de ce grand homme, la multitude d'objets sur lesquels son esprit s'est porté, la hardiesse de son style, qui réunit partout les plus sublimes images avec la précision la plus rigoureuse, on serait tenté de le regarder comme le plus grand, le plus universel et le plus éloquent des philosophes. Bacon, né dans le sein de la nuit la plus profonde, sentit que la philosophie n'était pas encore, quoique bien des gens, sans doute, se flattassent d'y exceller ; car, plus un siècle est grossier, plus il se croît instruit de tout ce qu'il peut savoir. Il commença donc par envisager d'une vue générale les divers objets de toutes les sciences naturelles ; il partagea ces sciences en différentes branches, dont il fit l'énumération la plus exacte qu'il lui fut possible ; il examina ce que l'on savait déjà sur chacun de ces objets, et fit le catalogue immense de ce qui restait à découvrir. C'est le but de son admirable ouvrage *De la dignité et de l'accroissement des connaissances humaines.* Dans son *Nouvel organe des sciences*, il perfectionne les vues qu'il avait données dans le premier ouvrage ; il les porte plus loin, et fait connaître la nécessité de la physique expérimentale, à laquelle on ne pensait point encore. Ennemi des systèmes, il n'envisage la philosophie que comme cette partie de nos connaissances qui doit contribuer à nous rendre meilleurs ou plus heureux : il semble la borner à la science des choses utiles, et recommande partout l'étude de la nature. Ses autres écrits sont formés sur le même plan ; tout, jusqu'à leurs titres, y annonce l'homme de génie, l'esprit qui voit en grand. Il y recueille des faits, il y compare des expériences, il en indique un grand nombre à faire ; il invite les savants à étudier et à perfectionner les arts, qu'il regarde comme la partie la plus relevée et la plus essentielle de la science humaine : il expose avec une simplicité noble *ses conjectures et ses pensées* sur les différents objets dignes d'intéresser les hommes ; et il eût pu dire, comme ce vieillard de Térence, que rien de ce qui touche l'humanité ne lui était étranger. Science de la nature, morale, politique, économique, tout semble avoir été du ressort de cet esprit lumineux et profond ; et l'on ne sait ce qu'on doit le plus admirer, ou des richesses qu'il répand sur tous les sujets qu'il traite, ou de la dignité avec laquelle il en parle. Ses écrits ne peuvent être mieux comparés qu'à ceux d'Hippocrate sur la médecine ; et ils ne seraient ni moins admirés ni moins lus, si la culture

de l'esprit était aussi nécessaire au genre humain que la conservation de la santé. Mais il n'y a que les chefs de secte en tout genre dont les ouvrages puissent avoir un certain éclat ; Bacon n'a pas été du nombre, et la forme de sa philosophie s'y opposait : elle était trop sage pour étonner personne. La scolastique, qui dominait de son temps, ne pouvait être renversée que par des opinions hardies et nouvelles ; et il n'y a pas d'apparence qu'un philosophe qui se contente de dire aux hommes : *Voilà le peu que vous avez appris, voici ce qui vous reste à chercher*, soit destiné à faire beaucoup de bruit parmi ses contemporains.

Nous oserions même faire quelque reproche au chancelier Bacon d'avoir été peut-être trop timide, si nous ne savions avec quelle retenue, et pour ainsi dire avec quelle superstition on doit juger un génie si sublime. Quoiqu'il avoue que les scolastiques ont énervé les sciences par leurs questions minutieuses, et que l'esprit doit sacrifier l'étude des êtres généraux à celle des objets particuliers, il semble pourtant, par l'emploi fréquent qu'il fait des termes de l'école, quelquefois même par celui des principes scolastiques, et par des divisions et subdivisions dont l'usage était alors fort à la mode, avoir marqué un peu trop de ménagement ou de déférence pour le goût dominant de son siècle. Ce grand homme, après avoir brisé tant de fers, était encore retenu par quelques chaînes qu'il ne pouvait ou n'osait rompre.

DESCARTES

Au chancelier Bacon succéda l'illustre Descartes. Cet homme rare, dont la fortune a tant varié en moins d'un siècle, avait tout ce qu'il fallait pour changer la face de la philosophie : une imagination forte, un esprit très conséquent, des connaissances puisées dans lui-même plus que dans les livres, beaucoup de courage pour combattre les préjugés les plus généralement reçus, et aucune espèce de dépendance qui le forçât à les ménager. Aussi éprouva-t-il, de son vivant même, ce qui arrive à tout homme qui prend un ascendant trop marqué sur les autres. Il fit quelques enthousiastes et eut beaucoup d'ennemis. Soit qu'il connût sa nation ou qu'il s'en défiât seulement, il s'était réfugié dans un pays entièrement libre pour y méditer plus à son aise.

Quoiqu'il pensât beaucoup moins à faire des disciples qu'à

les mériter, la persécution alla le chercher dans sa retraite, et la vie cachée qu'il menait ne put l'y soustraire.

Malgré toute la sagacité qu'il avait employée pour prouver l'existence de Dieu, il fut accusé de la nier par des ministres qui peut-être ne la croyaient pas. Tourmenté et calomnié par des étrangers, et assez mal accueilli de ses compatriotes, il alla mourir en Suède, bien éloigné sans doute de s'attendre au succès brillant que ses opinions eurent un jour.

On peut considérer Descartes comme géomètre ou comme philosophe. Les mathématiques, dont il semble avoir fait assez assez peu de cas, font néanmoins aujourd'hui la partie la plus solide et la moins contestée de sa gloire.

L'algèbre, créée en quelque manière par les Italiens, prodigieusement augmentée par notre illustre Viète, a reçu entre les mains de Descartes de nouveaux accroissements. Un des plus considérables est sa *Méthode des indéterminées*, artifice très ingénieux et très subtil, qu'on a su appliquer depuis à un grand nombre de recherches. Mais ce qui a surtout immortalisé le nom de ce grand homme, c'est l'application qu'il a su faire de l'algèbre à la géométrie, idée plus vaste et des plus heureuses que l'esprit humain ait jamais eues, et qui sera toujours la clef des plus profondes recherches, non seulement dans la géométrie, mais dans toutes les sciences physico-mathématiques.

Comme philosophe, il a peut-être été aussi grand, mais il n'a pas pas été si heureux. La géométrie, qui, par la nature de son objet, doit toujours gagner sans perdre, ne pouvait manquer, étant maniée par un aussi grand génie, de faire des progrès très sensibles et apparents pour tout le monde. La philosophie se trouvait dans un état bien différent : tout y était à commencer ; et que ne coûtent point les premiers pas en tout genre ? Le mérite de les faire dispense de celui d'en faire de grands. Si Descartes, qui nous a ouvert la route, n'y a pas été aussi loin que ses sectateurs le croient, il s'en faut beaucoup que les sciences lui doivent aussi peu que le prétendent ses adversaires. Sa *Méthode* seule aurait suffi pour le rendre immortel ; sa *Dioptrique* est la plus grande application qu'on eût faite encore de la géométrie à la physique ; on voit enfin dans ses ouvrages, même les moins lus maintenant, briller partout le génie inventeur. Si on juge sans partialité ces *tourbillons* devenus aujourd'hui presque ridicules, on conviendra, j'ose le dire, qu'on ne pouvait alors imaginer

mieux. Les observations astronomiques qui ont servi à les détruire étaient encore imparfaites ou peu constatées : rien n'était plus naturel que de supposer un fluide qui transportât les planètes. Il n'y avait qu'une longue suite de phénomènes, de raisonnements et de calculs, et par conséquent une longue suite d'années, qui pût faire renoncer à une théorie si séduisante. Elle avait d'ailleurs l'avantage singulier de rendre raison de la gravitation des corps par la force centrifuge du tourbillon même, et je ne crains point d'avancer que cette explication de la pesanteur est une des plus belles et des plus ingénieuses hypothèses que la philosophie ait jamais imaginées. Aussi a-t-il fallu, pour l'abandonner, que les physiciens aient été entraînés comme malgré eux par la théorie des forces centrales et par des expériences faites longtemps après. Reconnaissons donc que Descartes, forcé de créer une physique toute nouvelle, n'a pu la créer meilleure ; qu'il a fallu, pour ainsi dire, passer par les tourbillons pour arriver au vrai système du monde, et que, s'il s'est trompé sur les lois du mouvement, il a du moins deviné le premier qu'il devait y en avoir.

Sa métaphysique, aussi ingénieuse et aussi nouvelle que sa physique, a eu le même sort à peu près ; et c'est aussi à peu près par les mêmes raisons qu'on peut la justifier ; car telle est aujourd'hui la fortune de ce grand homme, qu'après avoir eu des sectateurs sans nombre, il est presque réduit à des apologistes. Il se trompa sans doute en admettant les idées innées : mais s'il eût retenu de la secte péripatéticienne la seule vérité qu'elle enseignait sur l'origine des idées par les sens, peut-être les erreurs, qui déshonoraient cette vérité par leur alliage, auraient été plus difficiles à déraciner.

Descartes a osé du moins montrer aux bons esprits à secouer le joug de la scolastique, de l'opinion, de l'autorité, en un mot des préjugés et de la barbarie ; et par cette révolte dont nous recueillons aujourd'hui les fruits, la philosophie a reçu de lui un service plus difficile peut-être à rendre que tous ceux qu'elle doit à ses illustres successeurs. On peut le regarder comme un chef de conjurés, qui a eu le courage de s'élever le premier contre une puissance despotique et arbitraire, et qui, en préparant une résolution éclatante, a jeté les fondements d'un gouvernement plus juste et plus heureux qu'il n'a pu voir établi. S'il a fini par croire tout expliquer, il a du moins commencé par douter de tout ; et les armes dont nous

nous servons pour le combattre ne lui en appartiennent pas moins, parce que nous les tournons contre lui. D'ailleurs, quand les opinions absurdes sont invétérées, on est quelquefois forcé, pour désabuser le genre humain, de les remplacer par d'autres erreurs, lorsqu'on ne peut mieux faire. L'incertitude et la vanité de l'esprit sont telles, qu'il a toujours besoin d'une opinion à laquelle il se fixe. C'est un enfant à qui il faut présenter un jouet pour lui enlever une arme dangereuse. Il quittera de lui-même ce jouet quand le temps de la raison sera venu. En donnant ainsi le change aux philosophes, ou à ceux qui croient l'être, on leur apprend du moins à se méfier de leurs lumières, et cette disposition est le premier pas vers la vérité. Aussi Descartes a-t-il été persécuté de son vivant, comme s'il fût venu l'apporter aux hommes.

NEWTON

Newton, à qui la route avait été préparée par Huyghens, parut enfin et donna à la philosophie une forme qu'elle semble devoir conserver. Ce grand génie vit qu'il était temps de bannir de la physique les conjectures et les hypothèses vagues, ou du moins de ne les donner que pour ce qu'elles valaient, et que cette science devait être uniquement soumise aux expériences de la géométrie. C'est peut-être dans cette vue qu'il commença par inventer le calcul de l'infini et la méthode des suites, dont les usages si étendus dans la géométrie même, le sont encore davantage pour déterminer les effets compliqués que l'on observe dans la nature, où tout semble s'exécuter par des espèces de progressions infinies. Les expériences de la pesanteur et les observations de Képler firent découvrir au philosophe anglais la force qui retient les planètes dans leurs orbites. Il enseigna tout ensemble et à distinguer les causes de leurs mouvements, et à les calculer avec une exactitude qu'on n'aurait pu exiger que du travail de plusieurs siècles. Créateurs d'une optique toute nouvelle, il fit connaître la lumière aux hommes en la décomposant.

En enrichissant la philosophie par une quantité de biens réels, il a mérité sans doute toute sa reconnaissance ; mais il a peut-être fait plus pour elle en lui apprenant à être sage, et à contenir dans de justes bornes cette espèce d'audace que les circonstances avaient forcé Descartes à lui donner. Sa *théorie du monde* (car je ne veux pas dire son système) est

aujourd'hui si généralement reçue qu'on commence à disputer à l'auteur l'honneur de l'invention, parce qu'on accuse d'abord les grands hommes de se tromper, et qu'on finit par les traiter de plagiaires. Je laisse à ceux qui trouvent tout dans les ouvrages des anciens le plaisir de découvrir dans ces ouvrages la gravitation des planètes, quand elle n'y serait pas ; mais en supposant même que les Grecs en aient eu l'idée, ce qui n'était chez eux qu'un système hasardé et romanesque est devenu une démonstration dans les mains de Newton : cette démonstration, qui n'appartient qu'à lui, fait le mérite réel de sa découverte ; et l'attraction sans un tel appui serait une hypothèse comme tant d'autres.

LOCKE

On peut dire qu'il créa la métaphysique à peu près comme Newton avait créé la physique. Il conçut que les abstractions et les questions ridicules qu'on avait jusqu'alors agitées, et qui avaient fait comme la substance de la philosophie, étaient la partie qu'il fallait surtout proscrire. Il chercha dans ces abstractions et dans les abus des signes les causes principales de nos erreurs, et les y trouva. Pour connaître notre âme, ses idées et ses affections, il n'étudia point les livres, parce qu'ils l'auraient mal instruit : il se contenta de descendre profondément en lui-même ; et, après s'être, pour ainsi dire, contemplé longtemps, il ne fit dans son traité *de l'Entendement humain* que présenter aux hommes le miroir dans lequel il s'était vu. En un mot, il réduisit la métaphysique à ce qu'elle doit être en effet, la physique expérimentale de l'âme : espèce de physique très différente de celle des corps, non seulement par son objet, mais par la manière de l'envisager. Dans celle-ci on peut découvrir, et on découvre souvent des phénomènes inconnus ; dans l'autre, les faits aussi anciens que le monde existent également dans tous les hommes ; tant pis pour qui croit en voir de nouveaux. La métaphysique raisonnable ne peut consister, comme la physique expérimentale, qu'à rassembler avec soin tous ces faits, à les réduire en un corps, à expliquer les uns par les autres, en distinguant ceux qui doivent tenir le premier rang et servir comme de base. En un mot, les principes de la métaphysique, aussi simples que les axiomes, sont les mêmes pour les philosophes et pour le peuple.

LEIBNITZ

Quand il n'aurait pour lui que la gloire, ou même que le soupçon d'avoir partagé avec Newton l'invention du calcul différentiel, il mériterait à ce titre une mention honorable. Mais c'est principalement par sa métaphysique que nous voulons l'envisager. Comme Descartes, il semble avoir reconnu l'insuffisance de toutes les solutions qui avaient été données jusqu'à lui des questions les plus élevées, sur l'union du corps et de l'âme, sur la Providence, sur la nature de la matière ; il paraît même avoir eu l'avantage d'exposer avec plus de force que personne les difficultés qu'on peut proposer sur ces questions ; mais, moins sage que Locke et Newton, il ne s'est pas contenté de former des doutes, il a cherché à les dissiper, et de ce côté-là il n'a peut-être pas été plus heureux que Descartes. Son principe de *la raison suffisante*, très beau et très vrai en lui-même, ne paraît pas devoir être fort utile à des êtres aussi peu éclairés que nous le sommes sur les raisons premières de toutes choses ; ses *Monades* prouvent tout au plus qu'il a vu mieux que personne qu'on ne peut se former une idée nette de la matière, mais elles ne paraissent pas faites pour la donner ; son *Harmonie préétablie* semble n'ajouter qu'une difficulté de plus à l'opinion de Descartes sur l'union du corps et de l'âme ; enfin son système de l'*optimisme* est peut-être dangereux par le prétendu avantage qu'il a d'expliquer tout. Ce grand homme paraît avoir porté dans la métaphysique plus de sagacité que de lumière ; mais de quelque manière qu'on pense sur cet article, on ne peut lui refuser l'admiration que méritent la grandeur de ses vues en tout genre, l'étendue prodigieuse de ses connaissances, et surtout l'esprit philosophique par lequel il a su les éclairer.

TABLEAU DE L'ESPRIT HUMAIN AU MILIEU DU XVIIIe SIÈCLE (1)

Il semble que depuis trois cents ans, la nature ait destiné le milieu de chaque siècle à être l'époque d'une révolution dans l'esprit humain. La prise de Constantinople, au milieu du XVe siècle, a fait renaître les lettres en Occident. Le milieu du XVIe a vu changer rapidement la religion et le système d'une grande partie de l'Europe ; les nouveaux dogmes des réformateurs, soutenus d'une part et combattus de l'autre avec cette chaleur que les intérêts de Dieu bien ou mal entendus peuvent seuls inspirer aux hommes, ont également forcé leurs partisans et leurs adversaires à s'instruire ; l'émulation animée par ce grand motif a multiplié les connaissances de tout genre ; et la lumière, née du sein de l'erreur et du trouble, s'est répandue sur les objets même qui étaient les plus étrangers à ces disputes (2). Enfin Descartes, au milieu du XVIIe siècle, a fondé une nouvelle philosophie, persécutée d'abord avec fureur, embrassée ensuite avec superstition, et réduite aujourd'hui à ce qu'elle contient d'utile et de vrai (3).

Pour peu qu'on considère avec des yeux attentifs le milieu du siècle où nous vivons, les événements qui nous agitent, ou du moins qui nous occupent, nos mœurs, nos ouvrages, et jusqu'à nos entretiens, il est difficile de ne pas apercevoir qu'il s'est fait à plusieurs égards un changement bien remarquable dans nos idées ; changement qui, par sa rapidité, semble nous en promettre un plus grand encore. C'est au temps à fixer l'objet, la nature et les limites de cette révolution, dont notre postérité connaîtra mieux que nous les inconvénients et les avantages.

(1) Ce morceau est le premier chapitre de l'*Essai sur les éléments de philosophie ou sur les principes des connaissances humaines* (tome I des *Œuvres de D'Alembert*, Paris, 1821, 5 vol. in-8o).

(2) « Je prends ici l'époque du protestantisme au concile de Trente, commencé en 1545, et qui a tracé, pour ainsi dire, la ligne de séparation entre les catholiques et les protestants. » (*Note de D'Alembert.*)

(3) « La philosophie de Descartes n'a proprement commencé à se répandre qu'après sa mort, arrivée en 1650. » (*Note de D'Alembert.*)

Tout siècle qui pense bien ou mal, pourvu qu'il croie penser et qu'il pense autrement que le siècle qui l'a précédé, se pare du titre de *philosophe* ; comme on a souvent honoré du titre de *sages* ceux qui n'ont eu d'autre mérite que de contredire leurs contemporains. Notre siècle s'est donc appelé par excellence le siècle de la philosophie ; plusieurs écrivains lui en ont donné le nom, persuadés qu'il en rejaillirait quelque éclat sur eux ; d'autres lui ont refusé cette gloire dans l'impuissance de la partager.

Si on examine sans prévention l'état actuel de nos connaissances, on ne peut disconvenir des progrès de la philosophie parmi nous. La science de la nature acquiert de jour en jour de nouvelles richesses ; la géométrie, en reculant ses limites, a porté son flambeau dans les parties de la physique qui se trouvaient le plus près d'elle ; le vrai système du monde a été connu, développé et perfectionné ; la même sagacité qui s'était assujetti les mouvements des corps célestes, s'est portée sur les corps qui nous environnent ; en appliquant la géométrie à l'étude de ces corps, ou en essayant de l'y appliquer, on a su apercevoir et fixer les avantages et les abus de cet emploi ; en un mot, depuis la terre jusqu'à Saturne, depuis l'histoire des cieux jusqu'à celle des insectes, la physique a changé de face. Avec elle, presque toutes les autres sciences ont pris une nouvelle forme, et elles le devaient en effet. Quelques réflexions vont nous en convaincre.

L'étude de la nature semble être, par elle-même, froide et tranquille, parce que la satisfaction qu'elle procure est un sentiment uniforme, continu et sans secousses, et que les plaisirs, pour être vifs, doivent être séparés par des intervalles, et marqués par des accès. Néanmoins l'invention et l'usage d'une nouvelle méthode de philosopher, l'espèce d'enthousiasme qui accompagne les découvertes, une certaine élévation d'idées que produit en nous le spectacle de l'univers, toutes ces causes ont dû exciter dans les esprits une fermentation vive ; cette fermentation agissant en tous sens par sa nature, s'est portée avec une espèce de violence sur tout ce qui s'est offert à elle, comme un fleuve qui a brisé ses digues. Or les hommes ne reviennent guère sur un objet qu'ils avaient négligé depuis longtemps, que pour réformer bien ou mal les idées qu'ils s'en étaient faites. Plus ils sont lents à secouer le joug de l'opinion, plus aussi, dès qu'ils l'ont brisé sur quelques points, ils sont portés à le briser sur

tout le reste ; car ils fuient encore plus l'embarras d'examiner, qu'ils ne craignent de changer d'avis ; et dès qu'ils ont pris une fois la peine de revenir sur leurs pas, ils regardent et reçoivent un nouveau système d'idées comme une sorte de récompense de leur courage et de leur travail. Ainsi, depuis les principes des sciences profanes jusqu'aux fondements de la révélation, depuis la métaphysique jusqu'aux matières de goût, depuis la musique jusqu'à la morale, depuis les disputes scolastiques des théologiens jusqu'aux objets du commerce, depuis les droits des princes jusqu'à ceux des peuples, depuis la loi naturelle jusqu'aux lois arbitraires des nations, en un mot, depuis les questions qui nous touchent davantage jusqu'à celles qui nous intéressent le plus faiblement, tout a été discuté, analysé, agité du moins. Une nouvelle lumière sur quelques objets, une nouvelle obscurité sur plusieurs, a été le fruit ou la suite de cette effervescence générale des esprits, comme l'effet du flux et du reflux de l'Océan est d'apporter sur le rivage quelques matières, et d'en éloigner les autres.

D'UN THÉATRE DE COMÉDIE A GENÈVE (1)

On ne souffre point à Genève de comédie ; ce n'est pas qu'on y désapprouve les spectacles en eux-mêmes ; mais on craint, dit-on, le goût de parure, de dissipation et de libertinage que les troupes de comédiens répandent parmi la jeunesse. Cependant, ne serait-il pas possible de remédier à cet inconvénient, par des lois sévères et bien exécutées sur la conduite des comédiens ? par ce moyen Genève aurait des spectacles et des mœurs, et jouirait de l'avantage des uns et des autres : ces représentations théâtrales formeraient le

(1) Fragment de l'article *Genève* dans l'*Encyclopédie*. C'est à propos de ce passage que Jean-Jacques Rousseau écrivit sa *Lettre à M. d'Alembert sur son article Genève dans le septième volume de l'Encyclopédie, et particulièrement sur le projet d'établir un théâtre de comédie dans cette ville*. D'Alembert répliqua. Nous donnons ci-après de sa réponse, le passage, dans lequel il est traité de la comédie.

goût des citoyens, et leur donneraient une finesse de tact, une délicatesse de sentiment qu'il est très difficile d'acquérir sans ce secours. La littérature en profiterait, sans que le libertinage fît des progrès, et Genève réunirait à la sagesse de Lacédémone la politesse d'Athènes. Une autre considération, digne d'une république si sage et si éclairée, devrait peut-être l'engager à permettre les spectacles. Le préjugé barbare contre la profession de comédien, l'espèce d'avilissement où nous avons mis ces hommes si nécessaires au progrès et au soutien des arts, est certainement une des principales causes qui contribuent au dérèglement que nous leur reprochons ; ils cherchent à se dédommager par les plaisirs, de l'estime que leur état ne peut obtenir. Parmi nous, un comédien qui a des mœurs est doublement respectable ; mais à peine lui en savons-nous gré. Le traitant qui insulte à l'indigence publique et qui s'en nourrit, le courtisan qui rampe et qui ne paie point ses dettes : voilà l'espèce d'hommes que nous honorons le plus. Si les comédiens étaient non seulement soufferts à Genève, mais contenus d'abord par des règlements sages, protégés ensuite, et même considérés dès qu'ils en seraient dignes, enfin absolument placés sur la même ligne que les autres citoyens, cette ville aurait bientôt l'avantage de posséder ce qu'on croit si rare, et ce qui ne l'est que par notre faute, une troupe de comédiens estimable. Ajoutons que cette troupe deviendrait bientôt la meilleure de l'Europe ; plusieurs personnes pleines de goût et de dispositions pour le théâtre, et qui craignent de se déshonorer parmi nous en s'y livrant, accourraient à Genève pour cultiver, non seulement sans honte, mais même avec estime, un talent si agréable et si peu commun. Le séjour de cette ville, que bien des Français regardent comme triste par la privation des spectacles, deviendrait alors le séjour des plaisirs honnêtes, comme il est celui de la philosophie et de la liberté ; et les étrangers ne seraient plus surpris de voir que dans une ville où les spectacles décents et réguliers sont défendus, on permette des farces grossières et sans esprit, aussi contraires au bon goût qu'aux bonnes mœurs. Ce n'est pas tout : peu à peu l'exemple des comédiens de Genève, la régularité de leur conduite, et la considération dont elle les ferait jouir, serviraient de modèle aux comédiens des autres nations, et de leçons à ceux qui les ont traités jusqu'ici avec tant de rigueur, et même d'inconséquence. On ne les verrait pas d'un

côté pensionnés par le gouvernement, et de l'autre un objet d'anathème ; nos prêtres perdraient l'habitude de les excommunier, et nos bourgeois de les regarder avec mépris ; et une petite république aurait la gloire d'avoir réformé l'Europe sur ce point, plus important peut-être qu'on ne pense.

SUR LA COMÉDIE

LETTRE A J.-J. ROUSSEAU, CITOYEN DE GENÈVE

Je viens, Monsieur, à vos objections sur la comédie.

Vous n'y voyez qu'un exemple continuel de libertinage, de perfidie et de mauvaises mœurs ; des femmes qui trompent leurs maris, des enfants qui volent leurs pères, d'honnêtes bourgeois dupés par des fripons de cour. Mais je vous prie de considérer un moment sous quel point de vue ces vices nous sont représentés sur le théâtre. Est-ce pour les mettre en honneur ? Nullement ; il n'est point de spectateur qui s'y méprenne ; c'est pour nous ouvrir les yeux sur les sources de ces vices ; pour nous faire voir dans nos propres défauts, dans des défauts qui en eux-mêmes ne blessent point l'humanité, une des causes les plus communes des actions criminelles que nous reprochons aux autres. Qu'apprenons-nous dans *George Dandin* ? que le dérèglement des femmes est la suite ordinaire des mariages mal assortis où la vanité a présidé ; — dans le *Bourgeois gentilhomme* ? qu'un bourgeois qui veut sortir de son état, avoir une femme de la cour pour maîtresse et un grand seigneur pour ami, n'aura pour maîtresse qu'une femme perdue, et pour ami qu'un honnête voleur ; — dans les scènes d'*Harpagon* et de son fils ? que l'avarice des pères produit la mauvaise conduite des enfants ; — enfin, dans toutes, cette vérité si utile, *que les ridicules de la société y sont une source de désordres.* Et quelle manière plus efficace d'attaquer nos ridicules, que de nous montrer qu'ils rendent les autres méchants à nos dépens ? En vain diriez-vous que dans la comédie nous sommes plus frappés du ridicule qu'elle joue, que des vices dont ce ridicule est la source. Cela doit être, puisque l'objet naturel de la comédie est la correction de nos défauts par le ridicule, leur antidote le plus

puissant, et non la correction de nos vices qui demande des remèdes d'un autre genre. Mais son effet n'est pas, pour cela, de nous faire préférer le vice au ridicule, elle nous suppose pour le vice l'horreur qu'il inspire à toute âme bien née ; elle se sert même de cette horreur pour combattre nos travers ; et il est tout simple que le sentiment qu'elle suppose nous affecte moins, dans le moment de la représentation, que celui qu'elle cherche à exciter en nous, sans que pour cela elle nous fasse prendre le change sur celui de ces deux sentiments qui doit dominer dans notre âme. Si quelques comédies, en petit nombre, s'écartent de cet objet louable, et sont presque uniquement une école de mauvaises mœurs, on peut comparer leurs auteurs à ces hérétiques qui, pour débiter le mensonge, ont abusé quelquefois de la chaire de vérité.

Vous ne vous en tenez pas à des imputations générales, vous attaquez, comme une satire cruelle de la vertu, le *Misanthrope* de Molière, ce chef-d'œuvre de notre théâtre comique, si néanmoins le *Tartufe* ne lui est pas encore supérieur, soit par la vivacité de l'action, soit par les situations théâtrales, soit enfin par la variété et les vérités des caractères. Je ne sais, Monsieur, ce que vous pensez de cette dernière pièce, elle était bien faite pour trouver grâce devant vous, ne fût-ce que par l'aversion dont on ne peut se défendre pour l'espèce d'hommes si odieuse que Molière y a joués et démasqués.

Mais je viens au *Misanthrope.* Molière, selon vous, a eu dessein, dans cette comédie, de rendre la vertu ridicule. Il me semble que le sujet et les détails de la pièce, que le sentiment même qu'elle produit en nous prouvent le contraire. Molière a voulu nous apprendre que l'esprit et la vertu ne suffisent pas pour la société, si nous ne savons compatir aux faiblesses de nos semblables, et supporter leurs vices mêmes ; que les hommes sont encore plus bornés que méchants, et qu'il faut les mépriser sans le leur dire. Quoique le Misanthrope divertisse les spectateurs, il n'est pas pour cela ridicule à leurs yeux ; il n'est personne au contraire qui ne l'estime, qui ne soit porté même à l'aimer et à le plaindre. On rit de sa mauvaise humeur, comme de celle d'un enfant bien né et de beaucoup d'esprit. La seule chose que j'oserais blâmer dans le rôle du Misanthrope, c'est qu'Alceste n'a pas toujours tort d'être en colère contre l'ami raisonnable et philosophe que Molière a voulu lui opposer comme un

modèle de la conduite qu'on doit tenir avec les hommes. Philinte m'a toujours paru, non pas absolument, comme vous le prétendez, un caractère odieux, mais un caractère mal décidé, plein de sagesse dans ses maximes, et de fausseté dans sa conduite. Rien de plus sensé que ce qu'il dit au Misanthrope dans la première scène, sur la nécessité de s'accommoder aux travers des hommes; rien de plus faible que sa réponse aux reproches dont le Misanthrope l'accable sur l'accueil affecté qu'il vient de faire à un homme dont il ne sait pas le nom. Il ne disconvient pas de l'exagération qu'il a mise dans cet accueil, et donne par là beaucoup d'avantage au Misanthrope. Il devait répondre, au contraire, que ce qu'Alceste avait pris pour un accueil exagéré n'était qu'un compliment ordinaire et froid, une de ces formules de politesse dont les hommes sont convenus de se payer réciproquement lorsqu'ils n'ont rien à se dire.

Le Misanthrope a encore plus beau jeu dans la scène du sonnet. Ce n'est pas Philinte qu'Oronte vient consulter, c'est Alceste ; et rien n'oblige Philinte de louer comme il fait le sonnet d'Oronte à tort et à travers, et d'interrompre même la lecture par ses fades éloges. Il devait attendre qu'Oronte lui demandât son avis, et se borner alors à des discours généraux et à une approbation faible, parce qu'il sent qu'Oronte veut être loué, et que, dans des bagatelles de ce genre, on ne doit la vérité qu'à ses amis ; encore faut-il qu'ils aient grande envie ou grand besoin qu'on la leur dise. L'approbation faible de Philinte n'en eût pas moins produit ce que voulait Molière, l'emportement d'Alceste, qui se pique de vérité dans les choses les plus indifférentes, au risque de blesser ceux à qui il la dit. Cette colère du Misanthrope sur la complaisance de Philinte n'en eût été que plus plaisante, parce qu'elle eût été moins fondée ; et la situation des personnages eût produit un jeu de théâtre d'autant plus grand, que Philinte eût été partagé entre l'embarras de contredire Alceste, et la crainte de choquer Oronte. Mais je m'aperçois, Monsieur, que je donne des leçons à Molière.

Vous prétendez que, dans cette scène du sonnet, le Misanthrope est presque un Philinte, et ses *je ne dis pas cela* répétés avant que de déclarer formellement son avis vous paraissent hors de son caractère. Permettez-moi de n'être pas de votre sentiment. Le Misanthrope de Molière n'est pas un homme vrai ; ses : *je ne dis pas cela*, surtout de l'air dont il

les doit prononcer, font suffisamment entendre qu'il trouve le sonnet détestable ; ce n'est que quand Oronte le presse et le pousse à bout, qu'il doit lever le masque et lui rompre en visière. Rien n'est, ce me semble, mieux ménagé et gradué plus adroitement que cette scène ; et je dois rendre cette justice à nos spectateurs modernes, qu'il en est peu qu'ils écoutent avec plus de plaisir. Aussi, je ne crois pas que ce chef-d'œuvre de Molière, supérieur peut-être de quelques années à son siècle, dût craindre aujourd'hui le sort équivoque qu'il eut à sa naissance ; notre parterre, plus fin et plus éclairé qu'il n'était il y a soixante ans, n'aurait plus besoin du *Médecin malgré lui* pour aller au *Misanthrope.* Mais je crois, en même temps, avec vous, que quelques chefs-d'œuvre du même poète et de quelques autres, autrefois justement applaudis, auraient aujourd'hui plus d'estime que de succès ; notre changement de goût en est la cause ; nous voulons dans la tragédie plus d'action, et dans la comédie plus de finesse. La raison en est, si je ne me trompe, que les sujets communs sont presque entièrement épuisés sur les deux théâtres, et qu'il faut d'un côté plus de mouvement pour nous intéresser à des héros moins connus, et de l'autre plus de recherche et plus de nuance pour faire sentir des ridicules moins aperçus.

CONDILLAC

Étienne Bonnot de Condillac naquit à Grenoble en 1714. Il embrassa la carrière écclésiastique et, après la publication de quelques ouvrages de philosophie qui le firent connaître, il fut nommé précepteur de l'infant Ferdinand, fils du duc de Parme. En 1768 il fut admis à l'Académie française. Il mourut en 1780. Sa vie s'écoula sans grands événements. Il travailla beaucoup ; il publia de nombreux ouvrages ; il occupa dans la philosophie de son temps une grande place, et pendant un demi-siècle il eut une très grande autorité.

Condillac subit l'influence de Locke, mais son sensualisme est plus radical. Ayant montré dans la sensation le premier principe de nos connaissances, il en déduit successivement avec beaucoup de suite la naissance de toutes nos facultés. Au fond il est plus logicien encore que psychologue. Parmi les encyclopédistes il est l'un des esprits les plus lucides ; ses ouvrages sont ordonnés, clairs et précis ; le plus célèbre est le *Traité des sensations*, publié en 1754. Il avait déjà donné en 1741 l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* ; en 1749, le *Traité des systèmes*, où il s'emploie à démontrer que les systèmes les plus accrédités reposent sur des hypothèses gratuites, des équivoques de mots, ou de vaines abstractions. Il fit paraître encore : en 1755, le *Traité des animaux*, où il critique et, sur quelques points, réfute Buffon ; en 1775, son *Cours d'études* du prince de Parme (*Grammaire*, *Art d'écrire*, *Art de raisonner*, *Art de penser*, *Histoire*, etc.) ;

en 1776, *Le commerce et le gouvernement considérés relativement l'un à l'autre*, ouvrage d'économie politique qui ne trouva pas grand crédit auprès des économistes ; en 1779 enfin, *la Logique.*

Un dernier ouvrage de lui : *la Langue des calculs*, malheureusement incomplet, fut publié en 1778 par les soins de Laromiguière.

On a plusieurs éditions complètes des *Œuvres* de Condillac; la plus connue est celle en 16 volumes in-8° par Théry (1821-1823). Sur Condillac, on lira avec profit l'étude de Taine dans *les Philosophes classiques du XIXe siècle.*

LES MATÉRIAUX DE NOS CONNAISSANCES (1)

— Considérons un homme au premier moment de son existence ; son âme éprouve d'abord différentes sensations, telles que la lumière, les couleurs, la douleur, le plaisir, le mouvement, le repos : voilà ses premières pensées. Suivons-le dans les moments où il commence à réfléchir sur ce que les sensations occasionnent en lui, et nous le verrons se former des idées des différentes opérations de son âme, telles qu'apercevoir, imaginer : voilà ses secondes pensées.

— Ainsi, selon que les objets extérieurs agissent sur nous, nous recevons différentes idées par les sens, et selon que nous réfléchissons sur les opérations que les sensations occasionnent dans notre âme, nous acquérons toutes les idées que nous n'aurions pu recevoir des choses extérieures.

— Les sensations et les opérations de l'âme sont donc les matériaux de toutes nos connaissances : matériaux que la réflexion met en œuvre, en cherchant par des combinaisons les rapports qu'ils renferment. Mais tout le succès dépend des circonstances par où l'on passe. Les plus favorables sont celles qui nous offrent en plus grand nombre des objets propres à exercer notre réflexion. Les grandes circonstances où se trouvent ceux qui sont destinés à gouverner les hommes, sont, par exemple, une occasion de se faire des vues fort étendues ; et celles qui se répètent continuellement dans le grand monde, donnent cette sorte d'esprit qu'on appelle naturel, parce que n'étant pas le fruit de l'étude, on ne sait pas remarquer les causes qui le produisent. Concluons qu'il n'y a point d'idées qui ne soient acquises : les premières viennent immédiatement des sens, les autres sont dues à l'expérience, et se multiplient à proportion qu'on est plus capable de réfléchir.

(1) *Essai sur l'origine des connaissances humaines,* première partie, section 1re, chapitre I, § 3 à 5.

GÉNÉRATION DES OPÉRATIONS DE L'AME (1)

De la perception, de la conscience, de l'attention et de la réminiscence.

— La perception, ou l'impression occasionnée dans l'âme par l'action des sens, est la première opération de l'entendement. L'idée en est telle qu'on ne peut l'acquérir par aucun discours. La seule réflexion sur ce que nous éprouvons, quand nous sommes affectés de quelque sensation, peut la fournir.

— Les objets agiraient inutilement sur les sens, et l'âme n'en prendrait jamais connaissance, si elle n'en avait pas perception. Ainsi le premier et le moindre degré de connaissance c'est d'apercevoir.

— Mais, puisque la perception ne vient qu'à la suite des impressions qui se font sur les sens, il est certain que ce premier degré de connaissance doit avoir plus ou moins d'étendue, selon que l'on est organisé pour recevoir plus ou moins de sensations différentes. Prenez des créatures qui soient privées de la vue, d'autres qui le soient de la vue et de l'ouïe et ainsi successivement ; vous aurez bientôt des créatures qui, étant privées de tous les sens, ne recevront aucune connaissance. Supposez au contraire, s'il est possible, de nouveaux sens dans des animaux plus parfaits que l'homme. Que de perceptions nouvelles ! Par conséquent, combien de connaissances à leur portée, auxquelles nous ne saurions atteindre, et sur lesquelles nous ne saurions même former de conjectures !

— Nos recherches sont quelquefois d'autant plus difficiles que leur objet est plus simple. Quoi de plus facile en apparence que de décider si l'âme prend connaissance de toutes celles qu'elle éprouve ? Faut-il autre chose que de réfléchir sur soi-même ? Sans doute que tous les philosophes l'ont fait : mais quelques-uns, préoccupés de leurs principes, ont dû admettre dans l'âme des perceptions dont elle ne prend jamais connais-

(1) *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, première partie, section 1re, chapitre II, § 1 à 5 et 15.

sance (1) ; et d'autres ont dû trouver cette opinion tout à fait inintelligible (2). Je tâcherai de résoudre cette question dans les paragraphes suivants. Il suffit dans celui-ci de remarquer que, de l'aveu de tout le monde, il y a des perceptions qui n'y sont pas à son insu. Or ce sentiment qui lui en donne la connaissance et qui l'avertit du moins d'une partie de ce qui se passe en elle, je l'appellerai *Conscience.* Si, comme le veut Locke, l'âme n'a point de perception dont elle ne prenne connaissance, en sorte qu'il y ait contradiction qu'une perception ne soit pas connue, la perception et la conscience ne doivent être prises que pour une seule et même opération. Si, au contraire, le sentiment opposé était le véritable, elles seraient deux opérations distinctes ; ce serait à la conscience et non à la perception, comme je l'ai supposé, que commencerait proprement notre connaissance.

— Entre plusieurs perceptions dont nous avons en même temps conscience, il nous arrive souvent d'avoir plus conscience de unes que des autres, ou d'être plus vivement averti de leur existence. Plus même la conscience de quelques-unes augmente, plus celle des autres diminue. Que quelqu'un soit dans un spectacle, où une multitude d'objets paraissent se disputer ses regards, son âme sera assaillie de quantité de perceptions, dont il est constant qu'il prend connaissance ; mais, peu à peu, quelques-unes lui plairont et l'intéresseront davantage : il s'y livrera donc plus volontiers. De là, il commencera à être moins affecté par les autres ; la conscience en diminuera même insensiblement, jusqu'au point que, quand il reviendra à lui, il ne se souviendra pas d'en avoir pris connaissance. L'illusion qui se fait au théâtre en est la preuve. Il y a des moments où la conscience ne paraît pas se partager entre l'action qui se passe et le reste du spectacle. Il semblerait d'abord que l'illusion devrait être d'autant plus vive qu'il y aurait moins d'objets capables de distraire Cependant, chacun a pu remarquer qu'on n'est jamais plus porté à se croire le seul temoin d'une scène intéressante que quand le spectacle est bien rempli. C'est peut-être que le nombre, la variété et la magnificence des objets remuent les sens, échauffent, élèvent l'imagination, et, par là, nous rendent plus propres aux impressions que le poète veut faire

(1) Les Cartésiens, les Malebranchistes et les Leibnitziens. (*Note de Condillac.*)
(2) Locke et ses sectateurs. (*Note de Condillac.*)

naître. Peut-être encore que les spectateurs se portent mutuellement, par l'exemple qu'ils se donnent, à fixer la vue sur la scène. Quoi qu'il en soit, cette opération par laquelle notre conscience, par rapport à certaines perceptions, augmente si vivement qu'elles nous paraissent les seules dont nous ayons pris connaissance, je l'appelle *attention.* Ainsi, être attentif à une chose, c'est avoir plus conscience des perceptions qu'elle fait naître, que de celles que d'autres produisent, en agissant comme elle sur nos sens ; et l'attention a été d'autant plus grande qu'on se souvient moins de ces dernières.

*
* *

— Lorsque les objets attirent notre attention, les perceptions qu'ils occasionnent en nous se lient avec le sentiment de notre être et avec tout ce qui peut y avoir quelque rapport. De là il arrive que, non seulement, la conscience nous donne connaissance de nos perceptions, mais encore, si elles se répètent, elle nous avertit que nous les avons déjà eues et nous les fait connaître comme étant à nous, ou comme affectant, malgré leur variété et leur succession, un être qui est constamment le même *nous.* La conscience, considérée par rapport à ces nouveaux effets, est une nouvelle opération qui nous sert à chaque instant et qui est le fondement de l'expérience. Sans elle, chaque moment de la vie nous paraît le premier de notre existence, et notre connaissance ne s'étendrait jamais au delà d'une première perception : je la nommerai *réminiscence.*

Il est évident que si la liaison qui est entre les perceptions que j'éprouve actuellement, celles que j'éprouvai hier, et le sentiment de mon être était détruite, je ne saurais reconnaître que ce qui m'est arrivé hier ne soit arrivé à moi-même. Si, à chaque nuit, cette liaison était interrompue, je commencerais, pour ainsi dire, chaque jour une nouvelle vie, et personne ne pourrait me convaincre que le *moi* d'aujourd'hui fut le *moi* de la veille. La réminiscence est donc produite par la liaison que conserve la suite de nos perceptions.

De l'imagination, de la contemplation et de la mémoire (1).

— Le premier effet de l'attention, l'expérience l'apprend, c'est de faire subsister dans l'esprit, en l'absence des objets, les perceptions qu'ils ont occasionnées. Elles s'y conservent même ordinairement dans le même ordre qu'elles avaient quand les objets étaient présents. Par là, il se forme entre elles une liaision d'où plusieurs opérations tirent, ainsi que la réminiscence, leur origine. La première est *l'imagination* : elle a lieu quand une perception, par la seule force de la liaison que l'attention a mise entre elle et un objet, se retrace la vue de cet objet. Quelquefois, par exemple, c'est assez d'entendre le nom d'une chose, pour se la représenter comme si on l'avait sous les yeux.

— Cependant il ne dépend pas de nous de réveiller toujours les perceptions que nous avons éprouvées. Il y a des occasions où tous nos efforts se bornent à en rappeler le nom, quelques-unes des circonstances qui les ont accompagnées, et une idée abstraite de perception ; idée que nous pouvons former à chaque instant, parce que nous ne pensons jamais sans avoir conscience de quelque perception qu'il ne tient qu'à nous de généraliser. Qu'on songe, par exemple, à une fleur dont l'odeur est un peu familière ; on s'en rappellera le nom, on se souviendra des circonstances où on l'a vue, on s'en représentera le parfum sous l'idée générale d'une perception qui affecte l'odorat ; mais on ne réveillera pas la perception même. Or, j'appelle *mémoire* l'opération qui produit cet effet.

— Il naît encore une opération de la liaison que l'attention met entre nos idées, c'est la *contemplation*. Elle consiste à conserver, sans interruption, la perception, le nom ou les circonstances d'un objet qui vient de disparaître. Par son moyen, nous pouvons continuer à penser à une chose au moment qu'elle cesse d'être présente. On peut, à son choix, la rapporter à l'imagination ou à la mémoire : à l'imagination, si elle conserve la perception même ; à la mémoire, si elle n'en conserve que le nom ou les circonstances.

(1) Suite de la *Génération des opérations de l'âme*, chapitre II, § 17 à 19.

De la réflexion (1).

— Aussitôt que la mémoire est formée, et que l'exercice de l'imagination est en notre pouvoir, les signes que celle-ci rappelle et les idées que celle-là réveille commencent à retirer l'âme de la dépendance où elle était de tous les objets qui agissaient sur elle. Maîtresse de se rappeler les choses qu'elle a vues, elle y peut porter son attention et la détourner de celles qu'elle voit. Elle peut ensuite la rendre à celle-ci, ou seulement à quelques-unes, et la donner alternativement aux unes et aux autres. A la vue d'un tableau, par exemple, nous nous rappelons les connaissances que nous avons de la nature, et des règles qui apprennent à l'imiter ; et nous portons notre attention successivement de ce tableau à ces connaissances, et de ces connaissances à ce tableau, ou tour à tour à ses différentes parties. Mais il est évident que nous ne disposons ainsi de notre attention que par le secours que nous prête l'activité de l'imagination, produite par une grande mémoire. Sans cela nous ne la réglerions pas nous-mêmes, mais elle obéirait uniquement à l'action des objets.

— Cette manière d'appliquer de nous-même tour à tour notre attention à divers objets, ou aux différentes parties d'un seul, c'est ce qu'on appelle *réfléchir*. Ainsi on voit sensiblement comment la *réflexion* naît de l'imagination et de la mémoire. Mais il y a des progrès qu'il ne faut pas laisser échapper.

— Un commencement de mémoire suffit pour commencer à nous rendre maîtres de l'exercice de notre imagination. C'est assez d'un seul signe arbitraire pour pouvoir réveiller de soi-même une idée ; et c'est là certainement le premier et le moindre degré de la mémoire et de la puissance qu'on peut acquérir sur son imagination. Le pouvoir qu'il nous donne de disposer de notre attention, est le plus faible qu'il soit possible. Mais tel qu'il est, il commence à faire sentir l'avantage des signes ; et, par conséquent, il est propre à faire saisir au moins quelqu'une des occasions, où il peut être utile ou nécessaire d'en inventer de nouveaux. Par ce moyen, il augmentera l'exercice de la mémoire et de l'imagination ; dès lors, la réflexion pourra aussi en avoir davan-

(1) Suite de la *Génération des opérations de l'âme*, chapitre V, § 47 à 49.

tage ; et, réagissant sur l'imagination et la mémoire qui l'ont produite, elle leur donnera, à son tour, un nouvel exercice. Ainsi, par les secours mutuels que ces opérations se prêteront, elles concourront réciproquement à leurs progrès.

Si, en réfléchissant sur les faibles commencements de ces opérations, on ne voit pas, d'une manière assez sensible, l'influence réciproque des unes sur les autres, on n'a qu'à appliquer ce que je viens de dire à ces opérations considérées dans le point de perfection où nous les possédons. Combien, par exemple, n'a-t-il pas fallu de réflexions pour former les langues, et de quel secours ces langues ne sont-elles pas à la réflexion !

DE LA SENSATION (1)

... Toutes nos connaissances viennent des sens, et particulièrement du toucher, parce que c'est lui qui instruit tous les autres. Si, en ne supposant que des sensations dans notre statue, elle a acquis des idées particulières et générales, et s'est rendue capable de toutes les opérations de l'entendement, si elle a formé des désirs et s'est formé des passions auxquelles elle obéit ou résiste ; enfin, si le plaisir et la douleur sont l'unique princtpe du développement de ses facultés, il est raisonnable de conclure que nous n'avons d'abord eu que des sensations, et que nos connaissances et nos passions sont l'effet des plaisirs et des peines qui accompagnent les impressions des sens.

En effet, plus on y réfléchira, plus on se convaincra que c'est là l'unique source de notre lumière et de nos sentiments. Suivons la lumière : aussitôt nous jouissons d'une vie nouvelle et bien différente de celle que procuraient auparavant des sensations brutes, si j'ose m'exprimer ainsi. Suivons le

(1) Conclusion du *Traité des sensations*. On sait que dans cet ouvrage Condillac imagine une statue, à laquelle il attribue tour à tour ou ensemble nos différents sens, et dont il fait ainsi une personne humaine. La sensation transformée devient l'origine de toutes nos facultés. On a vu d'ailleurs, par les extraits qui précèdent, comment la généalogie de ces facultés est établie par Condillac dans l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*.

sentiment, observons-le surtout lorsqu'il s'accroît de tous les jugements que nous nous sommes accoutumés à confondre avec les impressions des sens : aussitôt, de ces sensations qui ne présentaient d'abord qu'un petit nombre de plaisirs grossiers, vont naître des plaisirs délicats qui se succéderont avec une variété étonnante. Ainsi, plus nous nous éloignerons de ce que les sensations étaient au commencement, plus la vie de notre être se développera, se variera : elle s'étendra à tant de choses que nous aurons de la peine à comprendre comment toutes nos facultés peuvent avoir un principe commun dans la sensation.

Tant que les hommes ne remarquent encore dans les impressions des sens que des sensations où ils n'ont su mêler que peu de jugements, la vie de l'un est à peu près semblable à celle de l'autre : il n'y a presque de différence que dans le degré de vivacité avec lequel ils sentent. L'expérience et la réflexion seront pour eux ce qu'est le ciseau entre les mains du sculpteur qui découvre une statue parfaite dans une pierre informe ; et, suivant l'art avec lequel ils manieront ce ciseau, ils verront sortir de leurs sensations une nouvelle lumière et de nouveaux plaisirs.

Si nous les observons, nous connaîtrons comment ces matériaux restent grossiers ou sont mis en œuvre ; et, considérant l'intervalle que les hommes laissent entre eux, nous serons étonnés combien, dans un même espace de temps, les uns vivent plus que les autres, car vivre, c'est proprement jouir, et la vie est plus longue pour qui sait davantage multiplier les objets de sa jouissance.

Nous avons vu que la jouissance peut commencer à la première sensation agréable. Au premier moment, par exemple, que nous accordons la vue à notre statue, elle jouit, ses yeux ne fussent-ils frappés que d'une couleur noire. Car il ne faut pas juger de ses plaisirs par les nôtres. Plusieurs sensations nous sont indifférentes, ou même désagréables, soit parce qu'elles n'ont rien de nouveau pour nous, soit parce que nous en connaissons de plus vives. Mais sa situation est bien différente ; et elle peut être dans le ravissement lorsqu'elle éprouve des sentiments que nous ne daignons pas remarquer, ou que nous ne remarquons qu'avec dégoût.

Observons la lumière, quand le toucher apprend à l'œil à répandre les couleurs dans toute la nature : voilà autant

de nouveaux sentiments, et, par conséquent, autant de nouveaux plaisirs, autant de nouvelles jouissances.

Il faut raisonner de même sur tous les autres sens et sur toutes les opérations de l'âme. Car nous jouissons non seulement par la vue, l'ouïe, le goût, l'odorat, le toucher ; nous jouissons encore par la mémoire, l'imagination, la réflexion, les passions, l'espérance ; en un mot, par toutes nos facultés. Mais ces principes n'ont pas la même activité chez tous les hommes.

Ce sont les plaisirs et les peines comparés, c'est-à-dire nos besoins, qui exercent nos facultés. Par conséquent, c'est à eux que nous devons le bonheur que nous avons à jouir. Autant de besoins, autant de jouissances différentes ; autant de degrés dans le besoin, autant de degrés dans la jouissance. Voilà le germe de tout ce que nous sommes, la source de notre malheur ou de notre bonheur. Observer l'influence de ce principe, c'est donc le seul moyen de nous étudier nous-même.

DE LA SYNTHÈSE (1)

On veut que l'analyse ne soit que ce qu'elle signifie littéralement : une décomposition ; et on fait de l'art de composer une méthode à part à laquelle on donne le nom de synthèse. En distinguant l'analyse et la synthèse on donne lieu de croire qu'il est libre de choisir entre elles. Voilà pourquoi tant de philosophes entreprennent d'expliquer la composition et la génération des choses qu'ils n'ont jamais décomposées, et c'est la source de quantité de mauvais systèmes. Que penserait-on d'un homme qui, sans démonter, sans même ouvrir une montre, dont il ne connaîtrait point les ressorts, établirait des principes généraux pour en expliquer le mécanisme ? Telle est cependant la conduite de ceux qui se bornent uniquement à la synthèse. Il est donc certain qu'on

(1) Extrait de l'*Art de penser* ; chapitre IX : *Des principes généraux et de la synthèse*.

ne fait des progrès dans la recherche de la vérité qu'autant que l'art de composer et celui de décomposer se réunissent dans une même méthode. Il faut les connaître tous deux également, et faire continuellement usage de l'un et de l'autre.

Le syllogisme est le grand instrument de la synthèse. Sur le principe que *deux choses égales à une troisième sont égales entre elles*, les logiciens ont imaginé des idées qu'ils appellent *moyennes* ; et, comparant séparément à la même idée moyenne deux idées dont ils veulent démontrer le rapport, ils font deux propositions et ils tirent une conclusion qui énonce ce rapport. Tel est l'artifice des syllogismes ; mais c'est faire consister le raisonnement dans la forme du discours, plutôt que dans le développement des idées.

Voici un exemple tel qu'ils en donnent eux-mêmes :

> *Les méchants méritent d'être punis,*
> *Or, les voleurs sont méchants,*
> *Donc, les voleurs méritent d'être punis.*

Méchants est l'idée moyenne qui convient dans une proposition à *méritent d'être punis* et dans l'autre à *voleurs* ; et *les voleurs méritent d'être punis* est la conclusion.

Rien n'est plus frivole que cette méthode, car il suffit de décomposer l'idée de voleur, et celle d'un homme qui mérite d'être puni, pour découvrir une identité entre l'une et l'autre. Dès lors, il est démontré que le voleur mérite punition. Il importe peu de la forme que je donne à mon raisonnement : toute la force de la démonstration est dans l'identité que la décomposition des idées rend visible.

Il ne saurait y avoir d'inconvénient à décomposer des idées, et à les comparer partie par partie ; il est même évident que c'est l'unique moyen d'en découvrir les rapports. La géométrie ne connaît pas d'autre méthode ; elle ne mesure qu'en décomposant, et les idées moyennes, dont les logiciens font tant d'usage, ne sont qu'une sorte d'abus.

On dit communément qu'il faut avoir des principes. On a raison ; mais je me trompe fort, ou la plupart de ceux qui répètent cette maxime ne savent guère ce qu'ils exigent. Il me paraît même que nous ne comptons pour principes que ceux que nous avons nous-même adoptés ; et en conséquence nous accusons les autres d'en manquer quand ils refusent de les recevoir. Si l'on entend par *principes* des propositions géné-

rales qu'on peut, au besoin, appliquer à des cas particuliers, qui est-ce qui n'en a pas ? Mais aussi quel mérite y a-t-il à en avoir ? Ce sont des maximes vagues, dont rien n'apprend à faire de justes applications. Dire d'un homme qu'il a de pareils principes, c'est faire connaître qu'il est incapable d'avoir des idées nettes de ce qu'il pense. Si l'on doit donc avoir des principes, ce n'est pas qu'il faille commencer par là, pour descendre ensuite à des connaissances moins générales ; mais c'est qu'il faut avoir bien étudié les vérités particulières, et s'être élevé d'abstraction en abstraction, et par une suite d'analyses jusqu'aux propositions universelles. Ces sortes de principes sont naturellement déterminés par les connaissances particulières qui y ont conduit ; on en voit toute l'étendue, et l'on peut s'assurer de s'en servir, toujours avec exactitude. Dire d'un homme qu'il a de pareils principes, c'est donner à entendre qu'il connaît parfaitement les arts et les sciences dont il a fait son objet et qu'il apporte partout de la netteté et de la précision.

BUFFON

Le père de Buffon s'appelait Benjamin Leclerc. Il fut président au grenier à sel de Montbard, puis conseiller au Parlement de Bourgogne. En 1720 il acheta, dans le voisinage de Montbard, la terre de Buffon. C'est ainsi que son fils Georges-Louis Leclerc, né le 7 septembre 1707, put être plus tard M. de Buffon. On ne s'attend pas à lire ici une biographie du grand naturaliste. Elle a été écrite un grand nombre de fois et on la trouve partout. La vie de Buffon est d'ailleurs peu accidentée. Il travailla sans cesse avec une régularité et une ponctualité parfaites ; il aimait et sentait la nature ; il avait le goût des idées générales : il écrivit donc une histoire naturelle complète ; il fit dans les *Époques de la nature* l'histoire de la formation de la terre ; il étudia les minéraux qui la composent, les végétaux qu'elle nourrit, les animaux qui la peuplent, l'homme enfin qui la gouverne et la modifie.

Nous avons exclu de notre choix l'histoire des minéraux et celle des végétaux, qui ne nous ont pas paru être vraiment à leur place dans cette collection ; nous avons renoncé à donner des extraits de l'histoire des animaux ; les pages mesurées dont nous disposons nous aurait contraints de borner notre choix aux descriptions les plus célèbres : celle du cheval, par exemple, du bœuf, du chien, du chat, de l'éléphant, et de quelques oiseaux ; or, on les trouve dans la plupart des livres de lectures à l'usage des classes. Nous

nous sommes donc arrêtés à la partie la plus générale de l'œuvre de Buffon, à celle d'ailleurs qui convenait le mieux à l'objet du présent volume. Buffon cependant n'a guère été lié avec les encyclopédistes ; M. Louis Ducros (1) prétend qu'il les dédaignait ; en tout cas il avait avec eux peu de rapports, et si on le rencontrait aux réunions du baron d'Holbach ce n'était que rarement, et, dit M. Damiron (2), « par ménagement de conduite plus que par vive adhésion ». Il avait consenti cependant à collaborer à l'*Encyclopédie*. En 1751 il promit l'article *Nature* ; mais après la suppression du privilège, il se dispensa de le donner. Cette promesse, même non tenue, commandait notre choix : nous avons donc réuni dans les pages qui suivent d'importants fragments de Buffon sur la *Nature*, puis sur l'action de l'homme sur la nature et sur les facultés de l'homme, et enfin un morceau où il est traité *de la Vérité*. Nous les donnons dans un ordre qui n'est pas celui des éditions de Buffon, mais qui convient à notre plan.

Buffon était non seulement un grand savant, mais encore un grand écrivain ; son discours de réception à l'Académie française, où il traite de l'art d'écrire, est célèbre sous le titre — que Buffon ne lui donnait pas — de *Discours sur le style*.

L'homme laborieux et fécond qui composa de si considérables travaux mourut dans la nuit du 15 au 16 avril 1788. Il était plus qu'octogénaire. Cette longue vie avait été une vie heureuse. M. de Buffon était un vieillard glorieux.

(1) Dans son ouvrage : *les Encyclopédistes*.
(2) Damiron, *Mémoire sur d'Holbach*.

DE LA VÉRITÉ (1)

La vérité, cet être métaphysique dont tout le monde croit avoir une idée claire, me paraît confondue dans un si grand nombre d'objets étrangers auxquels on donne son nom, que je ne suis pas surpris qu'on ait de la peine à la reconnaître. Les préjugés et les fausses applications se sont multipliées à mesure que nos hypothèses ont été plus savantes, plus abstraites et plus perfectionnées ; il est donc plus difficile que jamais de reconnaître ce que nous pouvons savoir, et de le distinguer nettement de ce que nous devons ignorer. Les réflexions suivantes serviront au moins d'avis sur ce sujet important.

Le mot de *vérité* ne fait naître qu'une idée vague. Il n'a jamais eu de définition précise ; et la définition elle-même, prise dans un sens général et absolu, n'est qu'une abstraction qui n'existe qu'en vertu de quelque supposition. Au lieu de chercher à faire une définition de la vérité, cherchons donc à faire une énumération ; voyons de près ce qu'on appelle communément vérités, et tâchons de nous en former des idées nettes.

Il y a plusieurs espèces de vérités, et on a coutume de mettre dans le premier ordre les vérités mathématiques : ce ne sont cependant que des vérités de définitions ; ces définitions portent sur des suppositions simples, mais abstraites, et toutes les vérités en ce genre ne sont que des conséquences composées, mais toujours abstraites de ces définitions. Nous avons fait les suppositions, nous les avons combinées de toutes les façons ; ce corps de combinaisons est la science mathématique ; il n'y a donc rien dans cette science que ce que nous y avons mis, et les vérités qu'on en tire ne peuvent être que des expressions différentes sous lequelles se présentent les suppositions que nous avons employées : ainsi les

(1) Extrait de l'*Histoire naturelle. Théorie de la terre,* Premier discours : *De la manière d'étudier et de traiter l'histoire naturelle.*

vérités mathématiques ne sont que les répétitions exactes des définitions ou suppositions. La dernière conséquence n'est vraie que parce qu'elle est identique avec celle qui la précède, et que celle-ci l'est avec la précédente, et ainsi de suite en remontant jusqu'à la première supposition : et comme les définitions sont les seuls principes sur lesquels tout est établi, et qu'elles sont arbitraires et relatives, toutes les conséquences qu'on en peut tirer sont également arbitraires et relatives. Ce qu'on appelle vérités mathématiques se réduit donc à des identités d'idées, et n'a aucune réalité : nous supposons, nous raisonnons sur nos suppositions, nous en tirons des conséquences, nous concluons : la conclusion ou dernière conséquence est une proposition, vraie relativement à notre supposition ; mais cette vérité n'est pas plus réelle que la supposition elle-même. Ce n'est point ici le lieu de nous étendre sur les usages des sciences mathématiques, non plus que sur l'abus qu'on en peut faire : il nous suffit d'avoir prouvé que les vérités mathématiques ne sont que des vérités de définitions, ou, si l'on veut, des expressions différentes de la même chose, et qu'elles ne sont vérités que relativement à ces mêmes difinitions que nous avons faites : c'est par cette raison qu'elles ont l'avantage d'être toujours exactes et démonstratives, mais abstraites, intellectuelles et arbitraires.

Les vérités physiques, au contraire, ne sont nullement arbitraires et ne dépendent point de nous ; au lieu d'être fondées sur des suppositions que nous ayons faites, elles ne sont appuyées que sur des faits. Une suite de faits semblables, ou, si l'on veut, une répétition fréquente et une succession non interrompue des mêmes événements, fait l'essence de la vérité physique : ce qu'on appelle vérité physique n'est donc qu'une probabilité, mais une probabilité si grande, qu'elle équivaut à une certitude. En mathématiques, on suppose; en physique, on pose et on établit. Là, ce sont des définitions ; ici, ce sont des faits. On va de définitions en définitions dans les sciences abstraites ; on marche d'observations en observations dans les sciences réelles. Dans les premières on arrive à l'évidence ; dans les dernières, à la certitude. Le mot de *vérité* comprend l'une et l'autre, et répond par conséquent à deux idées différentes : sa signification est vague et composée, il n'était donc pas possible de la définir généralement ; il fallait, comme nous venons de le faire, en dis-

tinguer les genres, afin de s'en former une idée nette.

Je ne parlerai pas des autres ordres de vérités : celles de la morale, par exemple, qui sont en partie réelles et en partie arbitraires, demanderaient une longue discussion qui nous éloignerait de notre but, et cela d'autant plus qu'elles n'ont pour objet et pour fin que des convenances et des probabilités.

L'évidence mathématique et la certitude physique sont donc les deux points sous lesquels nous devons considérer la vérité ; dès qu'elle s'éloignera de l'une et de l'autre, ce n'est plus que vraisemblance et probabilité (1).

(1) La Faculté de théologie de Paris censura quatorze propositions dans la *Théorie de la terre* de Buffon, et sur ces quatorze propositions cinq sont contenues dans le morceau précédent. Ce sont :

Proposition V. — « Le mot de vérité ne fait naître qu'une idée vague »... jusqu'à « quelque supposition ».

Proposition VI. — « Il y a plusieurs espèces de vérités », jusqu'à « toujours abstraites de ces définitions ».

Proposition VII. — « La signification du terme de vérité est vague », jusqu'à : « afin de s'en former une idée nette ».

Proposition VIII. — « Je ne parlerai point des autres ordres de vérité », jusqu'à : « et des probabilités ».

Proposition IX. — « L'évidence mathématique et la certitude physique », jusqu'à : « vraisemblance et probabilité ».

MM. les députés et syndic de la Faculté de théologie remirent le 15 janvier 1751 à Buffon la liste des propositions jugées « répréhensibles », et le 12 mars suivant il leur adressa des explications, dont ils se montrèrent satisfaits, et où il disait notamment :

« Je déclare :

«... 2° que par rapport à cette expression : *le mot de vérité ne fait naître qu'une idée vague*, je n'ai entendu que ce qu'on entend dans les écoles par idée générique, qui n'existe point en soi-même, mais seulement dans les espèces dans lesquelles elle a une existence réelle ; et par conséquent il y a des vérités certaines en elles-mêmes, comme je l'explique dans l'article suivant.

« 3° Qu'outre les vérités de conséquence et de supposition, il y a des premiers principes absolument vrais et certains dans tous les cas, et indépendamment de toutes les suppositions ; et que ces conséquences, déduites avec évidence de ces principes, ne sont pas des vérités arbitraires, mais des vérités éternelles et évidentes ; n'ayant uniquement entendu par vérités de définitions que les seules vérités mathématiques.

« 4° Qu'il y a des principes évidents et des connaissances évidentes dans plusieurs sciences, et surtout dans la métaphysique et la morale ; que tels sont en particulier en métaphysique l'existence de Dieu, ses principaux attributs, l'existence, la spiritualité et l'immortalité de l'âme ; et dans la morale l'obligation de rendre un culte à Dieu, et à un chacun ce qui lui est dû, et en conséquence qu'on est obligé d'éviter le larcin, l'homicide, et les autres actions que la raison condamne.

« 5° Que les objets de notre foi sont très certains sans être évidents ; et que Dieu qui les a révélés, et que la raison même m'apprend ne pouvoir me tromper, m'en garantit la vérité et la certitude ; ces objets sont pour moi des vérités du premier ordre, soit qu'ils regardent le dogme, soit qu'ils regardent

DE LA NATURE

PREMIÈRE VUE

La nature est le système des lois établies par le Créateur pour l'existence des choses et pour la succession des êtres. La nature n'est point une chose, car cette chose serait tout; la nature n'est point un être, car cet être serait Dieu; mais on peut la considérer comme une puissance vive, immense, qui embrasse tout, qui anime tout, et qui, subordonnée à celle du premier être, n'a commencé d'agir que par son ordre, et n'agit encore que par son concours ou son consentement. Cette puissance est, de la Puissance divine, la partie qui se manifeste; c'est en même temps la cause et l'effet, le mode et la substance, le dessein et l'ouvrage : bien différente de l'art humain, dont les productions ne sont que des ouvrages morts, la nature est elle-même un ouvrage perpétuellement vivant, un ouvrier sans cesse actif, qui sait tout employer, qui, travaillant d'après soi-même, toujours sur le même fonds, bien loin de l'épuiser le rend inépuisable : le

la pratique dans la morale; ordre de vérités dont j'ai dit expressément que je ne parlerais point, parce que mon sujet ne le demandait pas.

« 6° Que quand j'ai dit que les vérités de la morale n'ont pour objet et pour fin que des convenances et des probabilités, je n'ai jamais voulu parler des vérités réelles, telles que sont non seulement les préceptes de la loi divine, mais encore ceux qui appartiennent à la loi naturelle, et que je n'entends par vérités arbitraires en fait de morale, que les lois qui dépendent de la volonté des hommes, et qui sont différentes dans différents pays, et par rapport à la constitution des différents états. »

(1) Cette étude *de la nature* se trouve intercalée dans l'histoire des animaux, avec cette note de Buffon : « Comme les détails de l'Histoire naturelle ne sont intéressants que pour ceux qui s'appliquent uniquement à cette science et que, dans une exposition aussi longue que celle de l'histoire particulière de tous les animaux, il règne nécessairement trop d'uniformité, nous avons cru que la plupart de nos lecteurs nous sauraient gré de couper de temps en temps le fil d'une méthode qui nous contraint, par des discours dans lesquels nous donnerons nos réflexions sur la nature en général, et traiterons de ses effets en grand. Nous retournerons ensuite à nos détails avec plus de courage; car j'avoue qu'il en faut pour s'occuper continuellement de petits objets dont l'examen exige la plus froide patience, et ne permet rien au génie. » L'étude ainsi intercalée comprend deux parties ayant, pour sous-titres : *Première vue* et *Seconde vue*; nous donnons la première en son entier et la première partie de la seconde.

temps, l'espace et la matière sont ses moyens, l'univers son objet, le mouvement et la vie son but.

Les effets de cette puissance sont les phénomènes du monde ; les ressorts qu'elle emploie sont des forces vives que l'espace et le temps ne peuvent que mesurer et limiter sans jamais les détruire ; des forces qui se balancent, qui se confondent, qui s'opposent sans pouvoir s'anéantir : les unes pénètrent et transportent les corps, les autres les échauffent et les animent ; l'attraction et l'impulsion sont les deux principaux instruments de l'action de cette puissance sur les corps bruts ; la chaleur et les molécules organiques vivantes sont les principes actifs qu'elle met en œuvre pour la formation et le développement des êtres organisés.

Avec de tels moyens, que ne peut la nature ? Elle pourrait tout si elle pouvait anéantir et créer ; mais Dieu s'est réservé ces deux extrêmes de pouvoir : anéantir et créer sont les attributs de la toute-puissance ; altérer, changer, détruire, développer, renouveler, produire, sont les seuls droits qu'il a voulu céder. Ministre de ses ordres irrévocables, dépositaire de ses immuables décrets, la nature ne s'écarte jamais des lois qui lui ont été prescrites ; elle n'altère rien aux plans qui lui ont été tracés, et dans tous ses ouvrages elle présente le sceau de l'Éternel ; cette empreinte divine, prototype inaltérable des existences, est le modèle sur lequel elle opère, modèle dont tous les traits sont exprimés en caractères ineffaçables, et prononcés pour jamais ; modèle toujours neuf, que le nombre des moules ou des copies, quelque infini qu'il soit, ne fait que renouveler.

Tout a donc été créé, et rien encore ne s'est anéanti ; la nature balance entre ces deux limites sans jamais approcher ni de l'une ni de l'autre : tâchons de la saisir dans quelques points de cet espace immense qu'elle remplit et parcourt depuis l'origine des siècles.

Quels objets ! Un volume immense de matière qui n'eût formé qu'une inutile, une épouvantable masse, s'il n'eût été divisé en parties séparées par des espaces mille fois plus immenses ; mais des milliers de globes lumineux, placés à des distances inconcevables, sont les bases qui servent de fondement à l'édifice du monde ; des millions de globes opaques, circulant autour des premiers, en composent l'ordre et l'architecture mouvante : deux forces primitives agitent ces grandes masses, les roulent, les transportent et

les animent ; chacune agit à tout instant, et toutes deux, combinant leurs efforts, tracent les zones des sphères célestes, établissent dans le milieu du vide des lieux fixes et des routes déterminées ; et c'est du sein même du mouvement que naît l'équilibre des mondes et le repos de l'univers.

La première de ces forces est également répartie ; la seconde a été distribuée en mesure inégale ; chaque atome de matière a une même quantité de force d'attraction, chaque globe a une quantité différente de force d'impulsion ; aussi est-il des astres fixes et des astres errants, des globes qui ne semblent faits que pour attirer et d'autres pour pousser ou pour être poussés, des sphères qui ont reçu une impulsion commune dans le même sens, et d'autres une impulsion particulière, des astres solitaires et d'autres accompagnés de satellites, des corps de lumière et des masses de ténèbres, des planètes dont les différentes parties ne jouissent que successivement d'une lumière empruntée, des comètes qui se perdent dans l'obscurité des profondeurs de l'espace, et reviennent après des siècles se parer de nouveaux feux ; des soleils qui paraissent, disparaissent et semblent alternativement se rallumer et s'éteindre, d'autres qui se montrent une fois et s'évanouissent ensuite pour jamais. Le ciel est le pays des grands événements ; mais à peine l'œil humain peut-il les saisir : un soleil qui périt et qui cause la catastrophe d'un monde, ou d'un système de mondes, ne fait d'autre effet à nos yeux que celui d'un feu follet qui brille et qui s'éteint ; l'homme, borné à l'atome terrestre sur lequel il végète, voit cet atome comme un monde, et ne voit les mondes que comme des atomes.

Car cette terre qu'il habite, à peine reconnaissable parmi les autres globes, et tout à fait invisible pour les sphères éloignées, est un million de fois plus petite que le soleil qui l'éclaire, et mille fois plus petite que d'autres planètes qui, comme elle, sont subordonnées à la puissance de cet astre, et forcées à circuler autour de lui. Saturne, Jupiter, Mars, la Terre, Vénus, Mercure et le Soleil occupent la petite partie des cieux que nous appelons notre univers. Toutes ces planètes, avec leurs satellites, entraînées par un mouvement rapide dans le même sens et presque dans le même plan, composent une roue d'un vaste diamètre dont l'essieu porte toute la charge, et qui, tournant lui-même avec rapidité, a dû s'échauffer, s'embraser et répandre la chaleur et la lumière

jusqu'aux extrémités de la circonférence : tant que ces mouvements dureront (et ils seront éternels, à moins que la main du premier moteur ne s'oppose et n'emploie autant de force pour les détruire qu'il en a fallu pour les créer), le soleil brillera et remplira de sa splendeur toutes les sphères du monde ; et comme dans un système où tout s'attire, rien ne peut ni se perdre ni s'éloigner sans retour, la quantité de matière restant toujours la même, cette source féconde de lumière et de vie ne s'épuisera, ne tarira jamais : car les autres soleils, qui lancent continuellement leurs feux, rendent à notre soleil tout autant de lumière qu'ils en reçoivent de lui.

Les comètes, en beaucoup plus grand nombre que les planètes, et dépendantes comme elles de la puissance du soleil, pressent aussi sur ce foyer commun, en augmentant la charge, et contribuent de tout leur poids à son embrasement : elles font partie de notre univers, puisqu'elles sont sujettes, comme les planètes, à l'attraction du soleil ; mais elles n'ont rien de commun entre elles, ni avec les planètes, dans leur mouvement d'impulsion ; elles circulent chacune dans un plan différent et décrivent des orbes plus ou moins allongés dans des périodes différentes de temps, dont les unes sont de plusieurs années, et les autres de quelques siècles : le soleil tournant sur lui-même, mais au reste immobile au milieu du tout, sert en même temps de flambeau, de foyer, de pivot à toutes ces parties de la machine du monde.

C'est par sa grandeur même qu'il demeure immobile et qu'il régit les autres globes ; comme la force a été donnée proportionnellement à la masse, qu'il est incomparablement plus grand qu'aucune des comètes, et qu'il contient mille fois plus de matière que la plus grosse planète, elles ne peuvent ni le déranger, ni se soustraire à sa puissance, qui s'étendant à des distances immenses les contient toutes, et lui ramène au bout d'un temps celles qui s'éloignent le plus : quelques-unes même, à leur retour, s'en approchent de si près, qu'après avoir été refroidies pendant des siècles, elles éprouvent une chaleur inconcevable ; elles sont sujettes à des vicissitudes étranges par ces alternatives de chaleur et de froid extrêmes, aussi bien que par les inégalités de leur mouvement, qui tantôt est prodigieusement accéléré, et ensuite infiniment retardé : ce sont, pour ainsi dire, des mondes en désordre, en comparaison des planètes, dont les

orbites étant plus régulières, les mouvements plus égaux, la température toujours la même, semblent être des lieux de repos, où, tout étant constant, la nature peut établir un plan, agir uniformément, se développer successivement dans toute son étendue. Parmi ces globes choisis entre les astres errants, celui que nous habitons paraît encore privilégié ; moins froid, moins éloigné que Saturne, Jupiter, Mars, il est aussi moins brûlant que Vénus et Mercure, qui paraissent trop voisins de l'astre de lumière.

Aussi, avec quelle magnificence la nature ne brille-t-elle pas sur la terre ? une lumière pure, s'étendant de l'orient au couchant, dore successivement les hémisphères de ce globe ; un élément transparent et léger l'environne ; une chaleur douce et féconde anime, fait éclore tous les germes de vie ; des eaux vives et salutaires servent à leur entretien, à leur accroissement ; des éminences distribuées dans le milieu des terres arrêtent les vapeurs de l'air, rendent ces sources intarissables et toujours nouvelles ; des cavités immenses faites pour les recevoir partagent les continents : l'étendue de la mer est aussi grande que celle de la terre ; ce n'est point un élément froid et stérile, c'est un nouvel empire aussi riche, aussi peuplé que le premier. Le doigt de Dieu a marqué leurs confins ; si la mer anticipe sur les plages de l'occident, elle laisse à découvert celles de l'orient : cette masse immense d'eau, inactive par elle-même, suit les impressions des mouvements célestes, elle balance par des oscillations régulières de flux et de reflux, elle s'élève et s'abaisse avec l'astre de la nuit ; elle s'élève encore plus lorsqu'il concourt avec l'astre du jour, et que tous deux, réunissant leurs forces dans le temps des équinoxes, causent les grandes marées : notre correspondance avec le ciel n'est nulle part mieux marquée. De ces mouvements constants et généraux résultent des mouvements variables et particuliers, des transports de terre, des dépôts qui forment au fond des eaux des éminences semblables à celles que nous voyons sur la surface de la terre ; des courants qui, suivant la direction de ces chaînes de montagnes, leur donnent une figure dont tous les angles se correspondent, et coulent au milieu des ondes comme les eaux coulant sur la terre, sont en effet les fleuves de la mer.

L'air, encore plus léger, plus fluide que l'eau, obéit aussi à un plus grand nombre de puissances ; l'action éloignée du soleil et de la lune, l'action immédiate de la mer, celle de la

chaleur qui le raréfie, celle du froid qui le condense, y causent des agitations continuelles ; les vents sont ses courants : ils poussent, ils assemblent les nuages ; ils produisent les météores et transportent au-dessus de la surface aride des continents terrestres les vapeurs humides des plages maritimes ; ils déterminent les orages, répandent et distribuent les pluies fécondes et les rosées bienfaisantes ; ils troublent les mouvements de la mer ; ils agitent la surface mobile des eaux, arrêtent ou précipitent les courants, les font rebrousser, soulèvent les flots, excitent les tempêtes : la mer irritée s'élève vers le ciel et vient en mugissant se briser contre des digues inébranlables, qu'avec tous ses efforts elle ne peut ni détruire ni surmonter.

La terre, élevée au-dessus du niveau de la mer, est à l'abri de ses irruptions ; sa surface émaillée de fleurs, parée d'une verdure toujours renouvelée, peuplée de mille et mille espèces d'animaux différents, est un lieu de repos, un séjour de délices, où l'homme, placé pour seconder la nature, préside à tous les êtres ; seul, entre tous, capable de connaître et d'admirer, Dieu l'a fait spectateur de l'univers et témoin de ses merveilles ; l'étincelle divine dont il est animé le rend participant aux mystères divins : c'est par cette lumière qu'il voit et lit dans le livre du monde comme un exemplaire de la divinité.

La nature est le trône extérieur de la magnificenee divine ; l'homme qui la contemple, qui l'étudie, s'élève par degrés au trône intérieur de la toute-puissance : fait pour adorer le Créateur, il commande à toutes les créatures ; vassal du ciel, roi de la terre, il l'ennoblit, la peuple et l'enrichit ; il établit entre les êtres vivants l'ordre, la subordination, l'harmonie ; il embellit la nature même, il la cultive, l'étend et la polit, en élague le chardon et la ronce, y multiplie le raisin et la rose. Voyez ces plages désertes, ces tristes contrées où l'homme n'a jamais résidé : couvertes, ou plutôt hérissées de bois épais et noirs dans toutes les parties élevées, des arbres sans écorce et sans cime, courbés, rompus, tombant de vétusté ; d'autres, en plus grand nombre, gisant au pied des premiers pour pourrir sur des monceaux déjà pourris, étouffent, ensevelissent les germes prêts à éclore. La nature, qui partout ailleurs brille par sa jeunesse, paraît ici dans la décrépitude ; la terre, surchargée par le poids, surmontée par les débris de ses productions, n'offre, au lieu d'une verdure florissante,

qu'un espace encombré, traversé de vieux arbres chargés de plantes parasites, de lichens, d'agarics, fruits impurs de la corruption : dans toutes les parties basses, des eaux mortes et croupissantes, faute d'être conduites et dirigées ; des terrains fangeux, qui, n'étant ni solides ni liquides, sont inabordables, et demeurent également inutiles aux habitants de la terre et des eaux ; des marécages qui, couverts de plantes aquatiques et fétides, ne nourrissent que des insectes vénéneux et servent de repaire aux animaux immondes. Entre ces marais infects qui occupent les lieux bas, et les forêts décrépites qui couvrent les terres élevées, s'étendent des espèces de landes, des savanes, qui n'ont rien de commun avec nos prairies ; les mauvaises herbes y surmontent, y étouffent les bonnes : ce n'est point ce gazon fin qui semble faire le duvet de la terre, ce n'est point cette pelouse émaillée qui annonce sa brillante fécondité ; ce sont des végétaux agrestes, des herbes dures, épineuses, entrelacées les unes dans les autres, qui semblent moins tenir à la terre qu'elles ne tiennent entre elles, et qui, se desséchant et repoussant successivement les unes sur les autres, forment une bourre grossière épaisse de plusieurs pieds. Nulle route, nulle communication, nul vestige d'intelligence dans ces lieux sauvages ; l'homme, obligé de suivre les sentiers de la bête farouche, s'il veut les parcourir ; contraint de veiller sans cesse pour éviter d'en devenir la proie ; effrayé de leurs rugissements, saisi du silence même de ces profondes solitudes, il rebrousse chemin et dit : La nature brute est hideuse et mourante ; c'est moi, moi seul qui peux la rendre agréable et vivante : desséchons ces marais, animons ces eaux mortes en les faisant couler, formons-en des ruisseaux, des canaux ; employons cet élément actif et dévorant qu'on nous avait caché et que nous ne devons qu'à nous-mêmes ; mettons le feu à cette bourre superflue, à ces vieilles forêts déjà à demi consommées ; achevons de détruire avec le fer ce que le feu n'aura pu consumer ; bientôt, au lieu du jonc, du nénuphar, dont le crapaud composait son venin, nous verrons paraître la renoncule, le trèfle, les herbes douces et salutaires ; des troupeaux d'animaux bondissants fouleront cette terre jadis impraticable, ils y trouvéront une subsistance abondante, une pâture toujours renaissante ; ils se multiplieront pour se multiplier encore : servons-nous de ces nouveaux aides pour achever notre ouvrage ; que le bœuf soumis au joug emploie ses forces et

le poids de sa masse à sillonner la terre; qu'elle rajeunisse par la culture : unè nature nouvelle va sortir de nos mains.

Qu'elle est belle cette nature cultivée ! que par les soins de l'homme, elle est brillante et pompeusement parée ! Il en fait lui-même le principal ornement ; il en est la production la plus noble : en se multipliant il en multiplie le germe le plus précieux ; elle-même aussi semble se multiplier avec lui ; il met au jour, par son art, tout ce qu'elle recélait dans son sein ; que de trésors ignorés ! que de richesses nouvelles ! Les fleurs, les fruits, les grains, perfectionnés, multipliés à l'infini ; les espèces utiles d'animaux transportées, propagées, augmentées sans nombre ; les espèces nuisibles réduites, confinées, reléguées ; l'or, et le fer plus nécessaire que l'or, tirés des entrailles de la terre ; les torrents contenus, les fleuves dirigés, resserrés, la mer soumise, reconnue, traversée d'un hémisphère à l'autre ; la terre accessible partout, partout rendue aussi vivante que féconde ; dans les vallées, de riantes prairies, dans les plaines de riches pâturages ou des moissons encore plus riches ; les collines chargées de vignes et de fruits, leurs sommets couronnés d'arbres utiles et de jeunes forêts ; les déserts devenus des cités habitées par un peuple immense qui, circulant sans cesse, se répand de ces centres jusqu'aux extrémités ; des routes ouvertes et fréquentées, des communications établies partout comme autant de témoins de la force et de l'union de la société ; mille autres monuments de puissance et de gloire démontrent assez que l'homme, maître du domaine de la terre, en a changé, renouvelé la surface entière, et que de tout temps il partage l'empire avec la nature.

Cependant il ne règne que par droit de conquête : il jouit plutôt qu'il ne possède ; il ne conserve que par des soins toujours renouvelés : s'ils cessent, tout languit, tout s'altère, tout change, tout rentre sous la main de la nature : elle reprend ses droits, efface les ouvrages de l'homme, couvre de poussière et de mousse ses plus fastueux monuments, les détruit avec le temps, et ne lui laisse que le regret d'avoir perdu par sa faute ce que ses ancêtres avaient conquis par leurs travaux. Ces temps où l'homme perd son domaine, ces siècles de barbarie pendant lesquels tout périt, sont toujours préparés par la guerre, et arrivent avec la disette et la dépopulation. L'homme, qui ne peut que par le nombre, qui n'est fort que

par sa réunion, qui n'est heureux que par la paix, a la fureur de s'armer pour son malheur et de combattre pour sa ruine : excité par l'insatiable avidité, aveuglé par l'ambition encore plus insatiable, il renonce aux sentiments d'humanité, tourne toutes ses forces contre lui-même, cherche à s'entre-détruire, se détruit en effet ; et après ces jours de sang et de carnage, lorsque la fumée de la gloire s'est dissipée, il voit d'un œil triste la terre dévastée, les arts ensevelis, les nations dispersées, les peuples affaiblis, son propre bonheur ruiné, et sa puissance reste anéantie.

GRAND DIEU ! *dont la seule présence soutient la nature et maintient l'harmonie des lois de l'univers ; vous, qui du trône immobile de l'Empyrée voyez rouler sous vos pieds toutes les sphères célestes sans choc et sans confusion, qui du sein du repos reproduisez à chaque instant leurs mouvements immenses, et seul régissez dans une paix profonde ce nombre infini de cieux et de mondes ; rendez, rendez enfin, le calme à la terre agitée ! Qu'elle soit dans le silence ! qu'à votre voix la discorde et la guerre cessent de faire retentir leurs clameurs orgueilleuses !* DIEU DE BONTÉ, *auteur de tous les êtres, vos regards paternels embrassent tous les objets de la création ; mais l'homme est votre être de choix ; vous avez éclairé son âme d'un rayon de votre lumière immortelle ; comblez vos bienfaits en pénétrant son cœur d'un trait de votre amour. Ce sentiment divin, se répandant partout, réunira les natures ennemies ; l'homme ne craindra plus l'aspect de l'homme ; le fer homicide n'armera plus sa main ; le feu dévorant de la guerre ne fera plus tarir la source des générations ; l'espèce humaine, maintenant affaiblie, mutilée, moissonnée dans sa fleur, germera de nouveau et se multipliera sans nombre ; la nature accablée sous le poids des fléaux, stérile, abandonnée, reprendra bientôt, avec une nouvelle vie, son ancienne fécondité ; et nous,* DIEU BIENFAITEUR, *nous la seconderons, nous la cultiverons, nous l'observerons sans cesse pour vous offrir à chaque instant un nouveau tribut de reconnaissance et d'admiration.*

DE LA NATURE

SECONDE VUE

Un individu, de quelque espèce qu'il soit, n'est rien dans l'univers ; cent individus, mille, ne sont encore rien ; les espèces sont les seuls êtres de la nature : êtres perpétuels, aussi anciens, aussi permanents qu'elle ; que, pour mieux juger, nous ne considérons plus comme une collection ou une suite d'individus semblables, mais comme un tout indépendant du nombre, indépendant du temps ; un tout toujours vivant, toujours le même ; un tout qui a été compté pour un dans les ouvrages de la création, et qui, par conséquent, ne fait qu'une unité dans la nature. De toutes ces unités, l'espèce humaine est la première ; les autres, de l'éléphant jusqu'à la mite, du cèdre jusqu'à l'hysope, sont en seconde et en troisième ligne ; et quoique différente par la forme, par la substance et même par la vie, chacune tient sa place, subsiste par elle-même ; se défend des autres ; et toutes ensemble composent et représentent la nature vivante, qui se maintient et se maintiendra comme elle s'est maintenue ; un jour, un siècle, un âge, toutes les portions du temps ne font pas partie de sa durée ; le temps lui-même n'est relatif qu'aux individus, aux êtres dont l'existence est fugitive ; mais celle des espèces étant constante, leur permanence fait la durée, et leur différence le nombre. Comptons donc les espèces comme nous l'avons fait ; donnons-leur à chacune un droit égal à la mense (1) de la nature ; elles lui sont toutes également chères, puisque à chacune elle a donné les moyens d'être et de durer aussi longtemps qu'elle.

Faisons plus, mettons aujourd'hui l'espèce à la place de l'individu : nous avons vu quel était pour l'homme le spectacle de la nature, imaginons quelle en serait la vue pour un être qui représenterait l'espèce humaine entière. Lorsque, dans un beau jour de printemps, nous voyons la verdure renaître, les fleurs s'épanouir, tous les germes éclore, les abeilles revivre, l'hirondelle arriver, le rossignol chanter

(1) Du latin *mensa* (table).

l'amour, le bélier en bondir, le taureau en mugir, tous les êtres vivants se chercher et se joindre pour en produire d'autres, nous n'avons d'autre idée que celle d'une reproduction et d'une nouvelle vie. Lorsque dans la saison noire du froid et des frimas l'on voit les natures devenir indifférentes, se fuir au lieu de se chercher, les habitants de l'air déserter nos climats, ceux de l'eau perdre leur liberté sous des voûtes de glace, tous les insectes disparaître ou périr, la plupart des animaux s'engourdir, se creuser des retraites, la terre se durcir, les plantes se sécher, les arbres dépouillés se courber, s'affaisser sous le poids de la neige et du givre, tout présente l'idée de la langueur et de l'anéantissement. Mais ces idées de renouvellement et de destruction, ou plutôt ces images de la mort et de la vie, quelque grandes, quelque générales qu'elles nous paraissent, ne sont qu'individuelles et particulières : l'homme, comme individu, juge ainsi la nature, l'être que nous avons mis à la place de l'espèce la juge plus grandement, plus généralement ; il ne voit dans cette destruction, dans ce renouvellement, dans toutes ces successions, que permanence et durée ; la saison d'une année est pour lui la même que celle de l'année précédente, la même que celle de tous les siècles ; le millième animal dans l'ordre des générations est pour lui le même que le premier animal. Et en effet, si nous vivions, si nous subsistions à jamais, si tous les êtres qui nous environnent subsistaient aussi tels qu'ils sont pour toujours, et que tout fût perpétuellement comme tout est aujourd'hui, l'idée du temps s'évanouirait, et l'individu deviendrait l'espèce.

Eh ! pourquoi nous refuserions-nous de considérer la nature pendant quelques instants sous ce nouvel aspect ? A la vérité, l'homme en venant au monde arrive des ténèbres ; l'âme aussi nue que le corps, il naît sans connaissance comme sans défense, il n'apporte que des qualités passives, il ne peut que recevoir les impressions des objets et laisser affecter ses organes, la lumière brille longtemps à ses yeux avant que de l'éclairer : d'abord il reçoit tout de la nature et ne lui rend rien ; mais dès que ses sens sont affermis, dès qu'il peut comparer ses sensations, il se réfléchit vers l'univers, il forme des idées, il les conserve, les étend, les combine ; l'homme, et surtout l'homme instruit, n'est plus un simple individu, il représente en grande partie l'espèce humaine entière, il a commencé par recevoir de ses pères les connais-

sances qui leur avaient été transmises par ses aïeux ; ceux-ci ayant trouvé l'art divin de tracer la pensée et de la faire passer à la postérité, se sont, pour ainsi dire, identifiés avec leurs neveux ; les nôtres s'identifieront avec nous : cette réunion, dans un seul homme, de l'expérience de plusieurs siècles, recule à l'infini les limites de son être : ce n'est plus un individu simple, borné, comme les autres, aux sensations de l'instant présent, aux expériences du jour actuel ; c'est à peu près l'être que nous avons mis à la place de l'espèce entière ; il lit dans le passé, voit le présent, juge de l'avenir ; et dans le torrent des temps qui amène, entraîne, absorbe tous les individus de l'univers, il trouve les espèces constantes, la nature invariable. La relation des choses étant toujours la même, l'ordre des temps lui paraît nul ; les lois du renouvellement ne font que compenser à ses yeux celles de la permanence : une succession continuelle d'êtres, tous semblables entre eux, n'équivaut en effet qu'à l'existence perpétuelle d'un seul de ces êtres.

A quoi se rapporte donc ce grand appareil des générations, cette immense profusion de germes, dont il en avorte mille et mille pour un qui réussit ? qu'est-ce que cette propagation, cette multiplication des êtres, qui, se détruisant et se renouvelant sans cesse, n'offrent toujours que la même scène et ne remplissent ni plus ni moins la nature ? d'où viennent ces alternatives de mort et de vie, ces lois d'accroissement et de dépérissement, toutes ces représentations renouvelées d'une seule et même chose ? elles tiennent à l'essence même de la nature, et dépendent du premier établissement de la machine du monde ; fixe dans son tout, et mobile dans chacune de ses parties, les mouvements généraux des corps célestes ont produit les mouvements particuliers du globe de la terre ; les forces pénétrantes dont ces grands corps sont animés, par lesquels ils agissent au loin et réciproquement les uns sur les autres, animent aussi chaque atome de matière, et cette propension mutuelle de toutes ces parties les unes vers les autres est le premier lien des êtres le principe de la consistance des choses, et le soutien de l'harmonie de l'univers. Les grandes combinaisons ont produit tous les petits rapports : le mouvement de la nature sur son axe partage en jours et en nuits les espaces de la durée, tous les êtres vivants qui habitent la terre ont leur temps de lumière et leur temps de ténèbres, la veille et le sommeil :

une grande portion de l'économie animale, celle de l'action des sens et du mouvement des membres, est relative à cette première combinaison. Y aurait-il des sens ouverts à la lumière dans un monde où la nuit serait perpétuelle ?

RÉSUMÉ DES SIX PREMIÈRES ÉPOQUES DE LA NATURE (1)

Nous voilà, comme je me le suis proposé, descendus du sommet de l'échelle du temps jusqu'à des siècles assez voisins du nôtre ; nous avons passé du chaos à la lumière, de l'incandescence du globe à son premier refroidissement, et cette période de temps a été de vingt-cinq mille ans. Le second degré de refroidissement a permis la chute des eaux et a produit la dépuration de l'atmosphère depuis vingt-cinq à trente-cinq mille ans. Dans la troisième époque s'est fait l'établissement de la mer universelle, la production des premiers coquillages et des premiers végétaux, la construction de la surface de la terre par lits horizontaux, ouvrage de quinze ou vingt autres milliers d'années. Sur la fin de la troisième époque, et au commencement de la quatrième, s'est faite la retraite des eaux : les courants de la mer ont commencé de ravager la terre par leurs explosions. Tous ces derniers mouvements ont duré dix mille ans de plus ; et, en somme totale, ces grands événements, ces opérations et ces constructions supposent au moins une succession de soixante mille années. Après quoi la nature, dans son premier moment de repos, a donné ses productions les plus nobles ; la cinquième époque nous présente la naissance des animaux terrestres. Il est vrai que ce repos n'était pas absolu, la terre n'étant pas tout à fait tranquille, puisque ce n'est qu'après la naissance des premiers animaux terrestres que s'est faite la séparation des continents et que sont arrivés les grands changements que je viens d'exposer dans la sixième époque.

(1) Extrait des *Époques de la Nature.* Buffon a divisé son étude en sept époques. Les six premières racontent l'histoire de la terre, depuis qu'elle a pris sa forme jusqu'à la séparation des continents. La création est alors parfaite. L'homme n'a plus qu'à seconder par sa puissance la puissance de la nature. C'est le sujet de la septième époque.

Au reste, j'ai fait ce que j'ai pu pour proportionner dans chacune de ces périodes la durée du temps à la grandeur des ouvrages ; j'ai tâché, d'après mes hypothèses, de tracer le tableau successif des grandes révolutions de la nature, sans néanmoins avoir prétendu la saisir à son origine, et encore moins l'avoir embrassée dans toute son étendue. Et mes hypothèses fussent-elles contestées, et mon tableau ne fût-il qu'une esquisse très imparfaite de celui de la nature, je suis convaincu que tous ceux qui de bonne foi voudront examiner cette esquisse, et la comparer avec le modèle, trouveront assez de ressemblance pour pouvoir au moins satisfaire leurs yeux, et fixer leurs idées sur les plus grands objets de la philosophie naturelle.

COMMENT LA PUISSANCE DE L'HOMME PEUT INFLUER SUR CELLE DE LA NATURE (1)

Supposons donc le monde en paix et voyons de plus près combien la puissance de l'homme pourrait influer sur celle de la nature. Rien ne paraît plus difficile, pour ne pas dire impossible, que de s'opposer au refroidissement successif de la terre, et de réchauffer la température d'un climat ; cependant l'homme le peut faire et l'a fait. Paris et Québec sont à peu près sous la même latitude et à la même élévation sur le globe : Paris serait donc aussi froid que Québec, si la France et toutes les contrées qui l'avoisinent étaient aussi dépourvues d'hommes, aussi couvertes de bois, aussi baignées par les eaux que le sont les terres voisines du Canada. Assainir, défricher et peupler un pays, c'est lui rendre de la chaleur pour plusieurs milliers d'années, et ceci prévient la seule objection raisonnable que l'on puisse faire contre mon opinion, ou, pour mieux dire, contre le fait réel du refroidissement de la terre.

Selon votre système, me dira-t-on, toute la terre doit être plus froide aujourd'hui qu'elle ne l'était il y a deux mille

(1) Tiré de la *Septième et dernière époque de la nature.*

ans; or, la tradition semble nous prouver le contraire. Les Gaules, et la Germanie nourrissaient des élans, des loups-cerviers, des ours, et d'autres animaux qui se sont retirés depuis dans les pays septentrionaux : cette progression est bien différente de celle que vous leur supposez du nord au midi. D'ailleurs l'histoire nous apprend que tous les ans la rivière de la Seine était ordinairement glacée pendant une partie de l'hiver : ces faits ne paraissent-ils pas être directement opposés au prétendu refroidissement du globe ? Ils le seraient, je l'avoue, si la France et l'Allemagne d'aujourd'hui étaient semblables à la Gaule et à la Germanie ; si l'on n'eût pas abattu les forêts, desséché les marais, contenu les torrents, dirigé les fleuves et défriché toutes les terres trop couvertes et surchargées des débris mêmes de leurs productions. Mais ne doit-on pas considérer que la déperdition de la chaleur du globe se fait d'une manière insensible ; qu'il a fallu soixante-seize mille ans pour l'attiédir au point de la température actuelle ; et que, dans soixante-seize autres mille ans, il ne sera pas encore assez refroidi pour que la chaleur particulière de la nature vivante y soit anéantie ? Ne faut-il pas comparer ensuite à ce refroidissement si lent le froid prompt et subit qui nous arrive des régions de l'air, se rappeler qu'il n'y a néanmoins qu'un trente-deuxième de différence entre le plus grand chaud de nos étés et le plus grand froid de nos hivers, et l'on sentira déjà que les causes extérieures influent beaucoup plus que la cause intérieure sur la température de chaque climat, et que, dans tous ceux où le froid de la région supérieure de l'air est attiré par l'humidité ou poussé par des vents qui le rabattent vers la surface de la terre, les effets de ces causes particulières l'emportent de beaucoup sur le produit de la cause générale ? Nous pouvons en donner un exemple qui ne laissera aucun doute sur ce sujet, et qui prévient en même temps toute objection de cette espèce.

Dans l'immense étendue des terres de la Guyane, qui ne sont que des forêts épaisses où le soleil peut à peine pénétrer, où les eaux répandues occupent de grands espaces, où les fleuves, très voisins les uns des autres, ne sont ni contenus ni dirigés, où il pleut continuellement pendant huit mois de l'année, l'on a commencé seulement depuis un siècle à défricher autour de Cayenne un très petit canton de ces vastes forêts ; et déjà la différence de température dans cette petite

étendue de terrain défriché est si sensible, qu'on y éprouve trop de chaleur, même pendant la nuit, tandis que dans toutes les autres terres couvertes de bois, il fait assez froid la nuit pour qu'on soit forcé d'allumer du feu. Il en est de même de la quantité et de la continuité des pluies : elles cessent plus tôt et commencent plus tard à Cayenne que dans l'intérieur des terres ; elles sont aussi moins abondantes et moins continues. Il y a quatre mois de sécheresse absolue à Cayenne, au lieu que dans l'intérieur du pays, la saison sèche ne dure que trois mois, et encore y pleut-il tous les jours par un orage assez violent, qu'on appelle le *grain du midi*, parce que c'est vers le milieu du jour que cet orage se forme ; de plus, il ne tonne presque jamais à Cayenne, tandis que les tonnerres sont violents et très fréquents dans l'intérieur du pays, où les nuages sont noirs, épais et très bas. Ces faits, qui sont certains, ne démontrent-ils pas qu'on ferait cesser ces pluies continuelles de huit mois, et qu'on augmenterait prodigieusement la chaleur dans toute cette contrée, si l'on détruisait les forêts qui la couvrent, si l'on y resserrait les eaux en dirigeant les fleuves, et si la culture de la terre, qui suppose le mouvement et le grand nombre des animaux et des hommes, chassait l'humidité froide et superflue, que le nombre infiniment trop grand des végétaux attire, entretient et répand ?

Comme tout mouvement, toute action produit de la chaleur, et que tous les êtres doués du mouvement progressif sont eux-mêmes autant de petits foyers de chaleur, c'est de la proportion du nombre des hommes et des animaux à celui des végétaux, que dépend (toutes choses égales d'ailleurs) la température locale de chaque terre en particulier ; les premiers répandent de la chaleur : les seconds ne produisent que de l'humidité froide. L'usage habituel que l'homme fait du feu ajoute beaucoup à cette température artificielle dans tous les lieux où il habite en nombre...

C'est de la différence de température que dépend la plus ou moins grande énergie de la nature ; l'accroissement, le développement et la production même de tous les êtres organisés ne sont que des effets particuliers de cette cause générale : ainsi l'homme, en la modifiant, peut en même temps détruire ce qui lui nuit et faire éclore tout ce qui lui convient. Heureuses les contrées où tous les éléments de la température se trouvent balancés et assez

avantageusement combinés pour n'opérer que de bons effets! Mais en est-il aucune qui, dès son origine, ait eu ce privilège? aucune où la puissance de l'homme n'ait pas secondé celle de la nature, soit en attirant ou détournant les eaux, soit en détruisant les herbes inutiles et les végétaux nuisibles ou superflus, soit en se conciliant les animaux utiles et les multipliant ? Sur trois cents espèces d'animaux quadrupèdes et quinze cents espèces d'oiseaux qui peuplent la surface de la terre, l'homme en a choisi dix-neuf ou vingt (1) ; et ces vingt espèces figurent seules plus grandement dans la nature et font plus de bien sur la terre que toutes les autres espèces réunies. Elles figurent plus grandement, parce qu'elles sont dirigées par l'homme, et qu'il les a prodigieusement multipliées : elles opèrent de concert avec lui tout le bien qu'on peut attendre d'une sage administration de forces et de puissance pour la culture de la terre, pour le transport et le commerce de ses productions, pour l'augmentation des subsistances, en un mot, pour tous les besoins, et même pour les plaisirs d'un seul maître qui puisse payer leurs services par ses soins.

Et dans ce petit nombre d'espèces d'animaux dont l'homme a fait choix, celles de la poule et du cochon, qui sont les plus fécondes, sont aussi les plus généralement répandues, comme si l'aptitude à la plus grande multiplication était accompagnée de cette vigueur de tempérament qui brave tous les inconvénients. On a trouvé la poule et le cochon dans les parties les moins fréquentées de la terre, à Otahiti et dans les autres îles de tout temps inconnues et les plus éloignées des continents : il semble que ces espèces aient suivi celle de l'homme dans toutes ses migrations. Dans le continent isolé de l'Amérique méridionale, où nul de nos animaux n'a pu pénétrer, on a trouvé le pécari et la poule sauvage, qui, quoique plus petits et un peu différents du cochon et de la poule de notre continent, doivent néanmoins être regardés comme espèces très voisines, qu'on pourrait de même réduire en domesticité : mais l'homme sauvage n'ayant point d'idée de la société, n'a pas même cherché celle des animaux. Dans toutes les terres de l'Amérique méridionale, les sauvages n'ont point d'animaux domestiques ; ils détruisent indif-

(1) L'éléphant, le chameau, le cheval, l'âne, le bœuf, la brebis, la chèvre, le cochon, le chien, le chat, le lama, la vigogne, le buffle. Les poules, les oies les dindons, les canards, les paons, les faisans, les pigeons. (*Note de Buffon.*)

féremment les bonnes espèces comme les mauvaises; ils ne font choix d'aucune pour les élever et les multiplier, tandis qu'une seule espèce féconde, comme celle du *hocco*, qu'ils ont sous la main, leur fournirait sans peine, et seulement avec un peu de soin, plus de substances qu'ils ne peuvent s'en procurer par leurs chasses pénibles.

Aussi le premier trait de l'homme qui commence à se civiliser, est l'empire qu'il sait prendre sur les animaux; et ce premier trait de son intelligence devient ensuite le plus grand caractère de sa puissance sur la nature: car ce n'est qu'après se les être soumis qu'il a, par leurs secours, changé la face de la terre, converti les déserts en guérets, et les bruyères en épis. En multipliant les espèces utiles d'animaux, l'homme augmente sur la terre la quantité de mouvement et de vie; il ennoblit en même temps la suite entière des êtres, et s'ennoblit lui-même en transformant le végétal en animal, et tous deux en sa propre substance, qui se répand ensuite par une nombreuse multiplication: partout il produit l'abondance, toujours suivie de la grande population; des millions d'hommes existent dans le même espace qu'occupaient autrefois deux ou trois cents sauvages; des milliers d'animaux où il y avait à peine quelques individus; par lui et pour lui les germes précieux sont les seuls développés, les productions de la classe la plus noble les seules cultivées; sur l'arbre immense de la fécondité, les branches à fruits seules subsistantes et toutes perfectionnées.

Le grain dont l'homme fait son pain n'est pas un don de la nature, mais le grand, l'utile fruit de ses recherches et de son intelligence dans le premier des arts; nulle part sur la terre on n'a trouvé du blé sauvage, et c'est évidemment une herbe parfectionnée par ses soins: il a donc fallu reconnaître et choisir entre mille autres cette herbe précieuse; il a fallu la semer, la recueillir nombre de fois pour s'apercevoir de sa multiplication, toujours proportionnée à la culture et à l'engrais des terres. Et cette propriété, pour ainsi dire unique, qu'a le froment de résister, dans son premier âge, au froid de nos hivers, quoique soumis, comme toutes les plantes annuelles, à périr après avoir donné sa graine; et la qualité merveilleuse de cette graine qui convient à tous les hommes, à tous les animaux, à presque tous les climats, qui d'ailleurs se conserve longtemps sans altération, sans perdre la puissance de se produire; tout nous démontre que c'est la plus heureuse

découverte que l'homme ait jamais faite, et que, quelque ancienne qu'on veuille la supposer, elle a néanmoins été précédée de l'art de l'agriculture, fondé sur la science et perfectionné par l'observation...

Dans les animaux, la plupart des qualités qui paraissent individuelles ne laissent pas de se transmettre et de se propager par la même voie que les propriétés spécifiques : il était donc plus facile à l'homme d'influer sur la nature des animaux que sur celle des végétaux. Les races, dans chaque espèce d'animal, ne sont que des variétés constantes qui se perpétuent par la génération, au lieu que, dans les espèces végétales, il n'y a point de races, point de variétés assez constantes pour être perpétuées par la reproduction. Dans les seules espèces de la poule et du pigeon, l'on a fait naître très récemment de nouvelles races en grand nombre, qui toutes peuvent se propager d'elles-mêmes ; tous les jours, dans les autres espèces, on élève, on ennoblit les races en les croisant ; de temps en temps on acclimate, on civilise quelques espèces étrangères ou sauvages. Tous ces exemples modernes et récents prouvent que l'homme n'a connu que tard l'étendue de sa puissance, et que même il ne la connaît pas encore assez ; elle dépend en entier de l'exercice de son intelligence : ainsi, plus il observera, plus il cultivera la nature, plus il aura de moyens pour se la soumettre, et plus de facilités pour tirer de son sein des richesses nouvelles, sans diminuer les trésors de son inépuisable fécondité.

Et que ne pourrait-il pas sur lui-même, je veux dire sur sa propre espèce, si la volonté était toujours dirigée par l'intelligence ! Qui sait jusqu'à quel point l'homme pourrait perfectionner sa nature, soit au moral, soit au physique ? Y a-t-il une seule nation qui puisse se vanter d'être arrivée au meilleur gouvernement possible, qui serait de rendre tous les hommes, non pas également heureux, mais moins inégalement malheureux, en veillant à leur conservation, à l'épargne de leurs sueurs et de leur sang par la paix, par l'abondance des subsistances, par les aisances de la vie et les facilités pour leur propagation ? Voilà le but moral de toute société qui chercherait à s'améliorer. Et pour la physique, la médecine et les autres arts dont l'objet est de nous conserver, sont-ils aussi avancés, aussi connus que les arts destructeurs enfantés par la guerre ? Il semble que, de tout temps, l'homme ait fait moins de réflexions sur le bien que de recherches pour

le mal : toute société est mêlée de l'un et de l'autre ; et comme de tous les sentiments qui affectent la multitude, la crainte est le plus puissant, les grands talents dans l'art de faire le mal ont été les premiers qui aient frappé l'esprit de l'homme ; ensuite ceux qui l'ont amusé ont occupé son cœur ; et ce n'est qu'après un trop long usage de ces deux moyens de faux honneur et de plaisir stérile, qu'enfin il a reconnu que sa vraie gloire est la science, et la paix son vrai bonheur.

ÉVEIL DU PREMIER HOMME A LA SENSATION ET A LA PENSÉE (1)

C'est par le toucher seul que nous pouvons acquérir des connaissances complètes et réelles : c'est ce sens qui rectifie tous les autres sens dont les effets ne seraient que des illusions et ne produiraient que des erreurs dans notre esprit, si le toucher ne nous apprenait à juger. Mais comment se fait le développement de ce sens important ? comment nos premières connaissances arrivent-elles à notre âme ? n'avons-nous pas oublié tout ce qui s'est passé dans les ténèbres de notre enfance ? comment retrouverons-nous la première trace de nos pensées ? n'y a-t-il même pas de la témérité à vouloir remonter jusque-là ? Si la chose était moins importante, on aurait raison de nous blâmer ; mais elle est peut-être plus que tout autre digne de nous occuper, et ne sait-on pas qu'on

(1) Extrait de l'*Histoire naturelle de l'homme* ; dernière partie du chapitre : *Des sens en général.* Vicq d'Azyr, qui fut le successeur de Buffon à l'Académie française, disait dans son discours de réception (11 décembre 1788), à propos du premier homme de Buffon et de la statue animée de Condillac :

« La statue de M. l'abbé de Condillac, calme, tranquille, ne s'étonne de rien, parce que tout est prévu, tout est expliqué par son auteur. Il n'en est pas de même de celle de M. de Buffon ; tout l'inquiète, parce qu'abandonnée à elle-même elle est seule dans l'univers ; elle se meut, elle se fatigue, elle s'endort, son réveil est une seconde naissance ; et, comme le trouble de ses esprits fait une partie de son charme, il doit excuser une partie de ses erreurs. Plus l'homme de M. l'abbé de Condillac avance dans la carrière de son éducation, plus il s'éclaire ; il parvient enfin à généraliser ses idées, et à découvrir en lui-même les causes de sa dépendance et les sources de sa liberté. Dans la statue de M. de Buffon ce n'est pas la raison qui se perfectionne, c'est le sentiment qui s'exalte ; elle s'empresse de jouir ; c'est Galatée qui s'anime sous le ciseau de Pygmalion, et l'amour achève son existence. »

doit faire des efforts toutes les fois qu'on veut atteindre à quelque grand objet?

J'imagine donc un homme tel qu'on peut croire qu'était le premier homme au moment de la création, c'est-à-dire un homme dont le corps et les organes seraient parfaitement formés, mais qui s'éveillerait tout neuf pour lui-même et tout ce qui l'environne. Quels seraient ses premiers mouvements, ses premières sensations, ses premiers jugements? Si cet homme voulait nous faire l'histoire de ses premières pensées, qu'aurait-il à dire? quelle serait cette histoire? Je ne puis me dispenser de le faire parler lui-même, afin d'en rendre les faits plus sensibles : ce récit philosophique, qui sera court, ne sera pas une digression inutile.

« Je me souviens de cet instant plein de joie et de trouble, où je sentis pour la première fois ma singulière existence; je ne savais ce que j'étais, où j'étais, d'où je venais. J'ouvris les yeux, quel surcroît de sensations! la lumière, la voûte céleste, la verdure de la terre, le cristal des eaux, tout m'occupait, m'animait et me donnait un sentiment inexprimable de plaisir; je crus d'abord que tous ces objets étaient en moi et faisaient partie de moi-même.

« Je m'affermissais dans cette pensée naissante lorsque je tournai les yeux vers l'astre de la lumière; son éclat me blessa, je fermai involontairement la paupière; et je sentis une légère douleur. Dans ce moment d'obscurité je crus avoir perdu presque tout mon être.

« Affligé, saisi d'étonnement, je pensais à ce grand changement, quand tout à coup j'entendis des sons; le chant des oiseaux, le murmure des airs, formaient un concert dont la douce impression me remuait jusqu'au fond de l'âme; j'écoutai longtemps, et je me persuadai bientôt que cette harmonie était moi.

« Attentif, occupé tout entier dans ce nouveau genre d'existence, j'oubliais déjà la lumière, cette autre partie de mon être que j'avais connue la première, lorsque je rouvris les yeux. Quelle joie de me retrouver en possession de tant d'objets brillants! mon plaisir surpassa tout ce que j'avais senti la première fois, et suspendit pour un temps le charmant effet des sons.

« Je fixai mes regards sur mille objets divers, je m'aperçus bientôt que je pouvais perdre et retrouver ces objets, et que j'avais la puissance de détruire et de reproduire à mon gré

cette belle partie de moi-même, et quoiqu'elle me parût immense en grandeur par la quantité des accidents de lumière et par la variété des couleurs, je crus reconnaître que tout était contenu dans une portion de mon être.

« Je commençais à voir sans émotion et à entendre sans trouble, lorsqu'un air léger, dont je sentis la fraîcheur, m'apporta des parfums qui me causèrent un épanouissement intime et me donnèrent un sentiment d'amour pour moi-même.

« Agité par toutes ces sensations, pressé par les plaisirs d'une si belle et si grande existence, je me levai tout d'un coup, je me sentis transporté par une force inconnue.

« Je ne fis qu'un pas ; la nouveauté de ma situation me rendit immobile, ma surprise fut extrême, je crus que mon existence fuyait ; le mouvement que j'avais fait avait confondu les objets, je m'imaginais que tout était en désordre.

« Je portai la main sur ma tête, je touchai mon front et mes yeux, je parcourus mon corps, ma main me parut alors être le principal organe de mon existence ; ce que je sentais dans cette partie était si distinct et si complet, la jouissance m'en paraissait si parfaite en comparaison du plaisir que m'avaient causé la lumière et les sens, que je m'attachai tout entier à cette partie solide de mon être, et je sentis que mes idées prenaient de la profondeur et de la réalité.

« Tout ce que je touchais sur moi semblait rendre à ma main sentiment pour sentiment, et chaque attouchement produisait dans mon âme une double idée.

« Je ne fus pas longtemps sans m'apercevoir que cette faculté de sentir était répandue dans toutes les parties de mon être ; je reconnus bientôt les limites de mon existence qui m'avait paru d'abord immense en étendue.

« J'avais jeté les yeux sur mon corps ; je le jugeais d'un volume énorme et si grand, que tous les objets qui avaient frappé mes yeux ne me paraissaient être en comparaison que des points lumineux.

« Je m'examinai longtemps ; je me regardais avec plaisir, je suivais ma main de l'œil et j'observais ses mouvements. J'eus sur tout cela les idées les plus étranges ; je croyais que le mouvement de ma main n'était qu'une espèce d'existence fugitive, une succession de choses sembla les ; je l'approchai de mes yeux, elle me parut alors plus grande que tout mon corps, et elle fit disparaître à ma vue un nombre infini d'objets.

« Je commençai à soupçonner qu'il y avait de l'illusion dans cette sensation qui me venait par les yeux ; j'avais vu distinctement que ma main n'était qu'une petite partie de mon corps, et je ne pouvais comprendre qu'elle fût augmentée au point de me paraître d'une grandeur démesurée ; je résolus donc de ne me fier qu'au toucher, qui ne m'avait pas encore trompé, et d'être en garde sur toutes les autres façons de sentir et d'être.

« Cette précaution me fut utile ; je m'étais remis en mouvement et je marchais la tête haute et levée vers le ciel ; je me heurtai légèrement contre un palmier ; saisi d'effroi, je portai ma main sur ce corps étranger ; je le jugeai tel, parce qu'il ne me rendit pas sentiment pour sentiment ; je me détournai avec une espèce d'horreur, et je connus pour la première fois qu'il y avait quelque chose hors de moi.

« Plus agité par cette nouvelle découverte que je ne l'avais été par toutes les autres, j'eus peine à me rassurer ; et, après avoir médité sur cet événement, je conclus que je devais juger des objets extérieurs comme j'avais jugé des parties de mon corps, et qu'il n'y avait que le toucher qui pût m'assurer de leur existence.

« Je cherchai donc à toucher tout ce que je voyais ; je voulais toucher le soleil, j'étendais les bras pour embrasser l'horizon, et je ne trouvais que le vide des airs.

« A chaque expérience que je tentais, je tombais de surprise en surprise, car tous les objets me paraissaient être également près de moi, et ce ne fut qu'après une infinité d'épreuves que j'appris à me servir de mes yeux pour guider ma main : et, comme elle me donnait des idées toutes différentes des impressions que je recevais par le sens de la vue, mes sensations n'étant pas d'accord entre elles, mes jugements n'en étaient que plus imparfaits, et le total de mon être n'était encore pour moi-même qu'une existence en confusion.

« Profondément occupé de moi, de ce que j'étais, de ce que je pouvais être, les contrariétés que je venais d'éprouver m'humilièrent ; plus je réfléchissais, plus il se présentait de doutes ; lassé de tant d'incertitudes, fatigué des mouvements de mon âme, mes genoux fléchirent, et je me trouvai dans une situation de repos. Cet état de tranquillité donna de nouvelles forces à mes sens ; j'étais assis à l'ombre d'un bel arbre ; des fruits d'une couleur vermeille descendaient en forme de grappe à la portée de ma main ; je les touchai légè-

rement ; aussitôt ils se séparèrent de la branche, comme la figue s'en sépare dans le temps de sa maturité.

« J'avais saisi un de ces fruits, je m'imaginais avoir fait une conquête, et je me glorifiais de la faculté que je sentais, de pouvoir contenir dans ma main un autre être tout entier ; sa pesanteur, quoique peu sensible, me parut une résistance animée que je me faisais un plaisir de vaincre.

« J'avais approché ce fruit de mes yeux, j'en considérais la forme et les couleurs, une odeur délicieuse me le fit approcher davantage, il se trouva près de mes lèvres, je tirais à longues inspirations le parfum, et goûtais à longs traits les plaisirs de l'odorat ; j'étais intérieurement rempli de cet air embaumé, ma bouche s'ouvrit pour l'exhaler, elle se rouvrit pour en reprendre, je sentis que je possédais un odorat intérieur plus fin, plus délicat encore que le premier : enfin je goûtai.

« Quelle saveur ! quelle nouveauté de sensation ! Jusque-là je n'avais eu que des plaisirs, le goût me donna le sentiment de la volupté, l'intimité de la jouissance fit naître l'idée de la possession, je crus que la substance de ce fruit était devenue la mienne, et que j'étais le maître de transformer les êtres.

« Flatté de cette idée de puissance, incité par le plaisir que j'avais senti, je cueillis un second et un troisième fruit, et je ne me lassais pas d'exercer ma main pour satisfaire mon goût ; mais une langueur s'emparant peu à peu de tous mes sens, appesantit mes membres et suspendit l'activité de mon âme ; je jugeai de son inaction par la mollesse de mes pensées ; mes sensations émoussées arrondissaient tous les objets et ne me présentaient que des images faibles et mal terminées ; dans cet instant mes yeux, devenus inutiles, se fermèrent, et ma tête n'étant plus soutenue par la force des muscles, pencha pour trouver un appui sur le gazon.

« Tout fut effacé, tout disparut, la trace de mes pensées fut interrompue, je perdis le sentiment de mon existence : ce sommeil fut profond, mais je ne sais s'il fut de longue durée, n'ayant point encore l'idée du temps, et ne pouvant le mesurer ; mon réveil ne fut qu'une seconde naissance, et je sentis seulement que j'avais cessé d'être.

« Cet anéantissement que je venais d'éprouver me donna quelque idée de crainte, et me fit sentir que je ne devais pas exister toujours.

« J'eus une autre inquiétude ; je ne savais si je n'avais pas

laissé dans le sommeil quelque partie de mon être; j'essayai mes sens, je cherchai à me reconnaître.

« Mais tandis que je parcourais des yeux les bornes de mon corps pour m'assurer que mon existence m'était demeurée tout entière, quelle fut ma surprise de voir à mes côtés une forme semblable à la mienne! je la pris pour un autre moi-même : loin d'avoir rien perdu pendant que j'avais cessé d'être, je crus m'être doublé.

« Je portai ma main sur ce nouvel être ; quel saisissement! ce n'était pas moi, mais c'était plus que moi, mieux que moi ; je crus que mon existence allait changer de lieu et passer tout entière à cette seconde moitié de moi-même.

« Je la sentis s'animer sous ma main, je la vis prendre de la pensée dans mes yeux ; les siens firent couler dans mes veines une nouvelle source de vie, j'aurais voulu lui donner tout mon être ; cette volonté vive acheva mon existence, je sentis naître un sixième sens.

« Dans cet instant l'astre du jour, sur la fin de sa course, éteignit son flambeau ; je m'aperçus à peine que je perdais le sens de la vue, j'existais trop pour craindre de cesser d'être, et ce fut vainement que l'obscurité où je me trouvais me rappela l'idée de mon premier sommeil. »

LES SENSATIONS, LES IDÉES ET LA MÉMOIRE (1)

La conscience de son existence, ce sentiment intérieur que constitue le moi est composé chez nous de la sensation de notre existence passée. Ce souvenir est une sensation tout aussi présente que la première, elle nous occupe même quelquefois plus fortement, et nous affecte plus puissamment que les sensations actuelles ; et comme ces deux espèces de sensations sont différentes, et que notre âme a la faculté de les comparer et d'en former des idées, notre conscience d'existence est d'autant plus certaine et d'autant plus étendue, que nous nous représentons plus souvent et en plus

(1) Extrait de l'*Histoire naturelle. — Discours sur la nature des animaux.*

grand nombre les choses passées, et que par nos réflexions nous les comparons et les combinons davantage entre elles et avec les choses présentes. Chacun conserve dans soi-même un certain nombre de sensations relatives aux différentes existences, c'est-à-dire aux différents états où l'on s'est trouvé ; ce nombre de sensations est devenu une succession et a formé une suite d'idées, par la comparaison que notre âme a faite de ces sensations entre elles. C'est dans cette comparaison de sensations que consiste l'idée du temps, et même toutes les autres idées ne sont, comme nous l'avons déjà dit, que des sensations comparées. Mais cette suite de nos idées, cette chaîne de nos existences, se présente à nous souvent dans un ordre fort différent de celui dans lequel nos sensations nous sont arrivées : c'est l'ordre de nos idées, c'est-à-dire des comparaisons que notre âme a faites de nos sensations, que nous voyons, et point du tout l'ordre de ces sensations, et c'est en cela principalement que consiste la différence des caractères et des esprits : car de deux hommes que nous supposerons semblablement organisés, et qui auront été élevés ensemble et de la même façon, l'un pourra penser bien différemment de l'autre, quoique tous deux aient reçu leurs sensations dans le même ordre ; mais comme la trempe de leurs âmes est différente, et que chacune de ces âmes a comparé et combiné ces sensations semblables, d'une manière qui lui est propre et particulière, le résultat général de ces comparaisons, c'est-à-dire les idées, l'esprit et le caractère acquis, seront aussi différents.

Il a quelques hommes dont l'activité de l'âme est telle qu'ils ne reçoivent jamais deux sensations sans les comparer et sans en former par conséquent une idée ; ceux-ci sont les plus spirituels, et peuvent, suivant les circonstances, devenir les premiers hommes en tout genre. Il y en a d'autres en assez grand nombre dont l'âme moins active laisse échapper toutes les sensations qui n'ont pas un degré de force, et ne compare que celles qui l'ébranlent fortement ; ceux-ci ont moins d'esprit que les premiers, et d'autant moins que leur âme se porte moins fréquemment à comparer leurs sensations et à en former des idées ; d'autres enfin, et c'est la multitude, ont si peu de vie dans l'âme et une si grande indolence à penser, qu'ils ne comparent et ne combinent rien, rien au moins du premier coup d'œil ; il leur faut des sensations fortes et répétées mille et mille fois, pour que leur âme vienne enfin

à en comparer quelqu'une et à former une idée : ces hommes sont plus ou moins stupides, et semblent ne différer des animaux que par ce petit nombre d'idées que leur âme a tant de peine à produire.

La conscience de notre existence étant donc composée non seulement de nos sensations actuelles, mais même de la suite d'idées qu'a fait naître la comparaison de nos sensations et de nos existences passées, il est évident que plus on a d'idées, et plus on est sûr de son existence ; que plus on a d'esprit, plus on existe ; qu'enfin c'est par la puissance de réfléchir qu'a notre âme, et par cette seule puissance, que nous sommes certains de nos existences passées et que nous voyons nos existences futures, l'idée de l'avenir n'étant que la comparaison inverse du présent au passé, puisque dans cette vue de l'esprit le présent est passé, et l'avenir est présent.

Cette puissance de réfléchir ayant été refusée aux animaux, il est donc certain qu'ils ne peuvent former d'idées, et que, par conséquent, leur conscience d'existence est moins sûre et moins étendue que la nôtre ; car ils ne peuvent avoir aucune idée du temps, aucune connaissance du passé, aucune notion de l'avenir ; leur conscience d'existence est simple, elle dépend uniquement des sensations qui les affectent actuellement, et consiste dans le sentiment intérieur que ces sensations produisent.

Ne pouvons-nous concevoir ce que c'est que cette conscience d'existence dans les animaux, en faisant réflexion sur l'état où nous nous trouvons lorsque nous sommes fortement occupés d'un objet, ou violemment agités par une passion qui ne nous permet de faire aucune réflexion sur nous-mêmes ? On exprime l'idée de cet état en disant qu'on est hors de soi, que ces sensations sont plus vives, plus rapides, et qu'elles donnent moins de temps à l'âme pour les considérer ; dans cet état, nous nous sentons, nous sentons même le plaisir et la douleur dans toutes leurs nuances ; nous avons donc le sentiment, la conscience de notre existence, sans que notre âme semble y participer. Cet état, où nous ne nous trouvons que par instants, est l'état habituel des animaux ; privées d'idées et pourvus de sensations, ils ne savent point qu'ils existent, mais ils le sentent.

Pour rendre plus sensible la différence que j'établis ici entre les sensations et les idées, et pour démontrer en même temps que les animaux ont des sensations et qu'ils n'ont point

d'idées, considérons en détail leurs facultés et les nôtres, et comparons leurs opérations à nos actions. Ils ont comme nous des sens, et, par conséquent, ils reçoivent les impressions des objets extérieurs ; ils ont comme nous un sens intérieur, un organe qui conserve les ébranlements causés par ces impressions, et par conséquent ils ont des sensations qui, comme les nôtres, peuvent se renouveler et sont plus ou moins fortes et plus ou moins durables ; cependant ils n'ont ni l'esprit, ni l'entendement, ni la mémoire comme nous l'avons, parce qu'ils n'ont pas la puissance de comparer leurs sensations, et que ces trois facultés de notre âme dépendent de cette puissance.

Les animaux n'ont pas la mémoire? Le contraire parait démontré, me dira-t-on ; ne reconnaissent-ils pas après une absence, les personnes auprès desquelles ils ont vécu, les lieux qu'ils ont habités, les chemins qu'ils ont parcourus? ne se souviennent-ils pas des châtiments qu'ils ont essuyés, des caresses qu'on leur a faites, des leçons qu'on leur a données? Tout semble prouver qu'en leur ôtant l'entendement de l'esprit, on ne peut leur refuser la mémoire, et une mémoire active, étendue, et peut-être plus fidèle que la nôtre. Cependant, quelque grandes que soient ces apparences, et quelque fort que soit le préjugé qu'elles ont fait naître, je crois qu'on peut démontrer qu'elles nous trompent ; que les animaux n'ont aucune connaissance du passé, aucune idée du temps, et que par conséquent, ils n'ont pas la mémoire.

Chez nous, la mémoire émane de la puissance de réfléchir ; car le souvenir que nous avons des choses passées suppose non seulement la durée des ébranlements de notre sens intérieur matériel, c'est-à-dire le renouvellement de nos sensations antérieures, mais encore les comparaisons que notre âme a faites de ces sensations, c'est-à-dire les idées qu'elle en a formées. Si la mémoire ne consistait que dans le renouvellement des sensations passées, ces sensations se représenteraient à notre sens intérieur sans y laisser une impression déterminée ; elles se présenteraient sans aucun ordre, sans liaison entre elles, à peu près comme elles se présentent dans l'ivresse ou dans certains rêves, où tout est si décousu, si peu suivi, si peu ordonné, que nous ne pouvons en conserver le souvenir ; car nous ne nous souvenons que des choses qui ont des rapports avec celles qui les ont précédées ou suivies ; et toute sensation isolée, qui n'aurait aucune liaison avec les autres

sensations, quelque forte qu'elle pût être, ne laisserait aucune trace dans notre esprit : or, c'est notre âme qui établit les rapports entre les choses, par la comparaison qu'elle fait des unes avec les autres ; c'est elle qui forme la liaison des sensations et qui ourdit la trame de nos existences par un fil continu d'idées. La mémoire consiste donc dans une succession d'idées, et suppose nécessairement la puissance qui les produit.

L'IMAGINATION (1)

L'imagination est aussi une faculté de l'âme. Si nous entendons par ce mot *imagination* la puissance que nous avons de comparer des imaginations avec des idées, de donner des couleurs à nos pensées, de représenter et d'agrandir nos sensations, de peindre le sentiment, en un mot, de saisir vivement les circonstances et de voir nettement les rapports éloignés des objets que nous considérons, cette puissance de notre âme en est même la qualité la plus brillante et la plus active ; c'est l'esprit supérieur, c'est le génie ; les animaux en sont encore plus dépourvus que d'entendement et de mémoire. Mais il y a une autre imagination, un autre principe, qui dépend uniquement des organes corporels et qui nous est commun avec les animaux : c'est cette action tumultueuse et forcée qui s'excite au-dedans de nous-mêmes par les objets analogues ou contraires à nos appétits ; c'est cette impression vive et profonde des images de ces objets qui, malgré nous, se renouvelle à tout instant et nous contraint d'agir comme les animaux, sans réflexion, sans délibération ; cette représentation des objets, plus active encore que leur présence, exagère tout, falsifie tout. Cette imagination est l'ennemie de notre âme ; c'est la source de l'illusion, la mère des passions qui nous maîtrisent, nous emportent malgré les efforts de la raison, et nous rendent le malheureux théâtre d'un combat continuel, où nous sommes presque toujours vaincus.

(1) *Histoire naturelle. — Discours sur la nature des animaux.*

L'INTELLIGENCE ET LE LANGAGE (1)

L'homme rend par un signe extérieur ce qui se passe au-dedans de lui ; il communique sa pensée par la parole : ce signe est commun à toute l'espèce humaine ; l'homme sauvage parle comme l'homme policé et tous deux parlent naturellement, et parlent pour se faire entendre ; aucun des animaux n'a ce signe de la pensée ; ce n'est pas, comme on le croit communément, faute (2) d'organes ; la langue du singe a paru aux anatomistes aussi parfaite que celle de l'homme ; le singe parlerait donc, s'il pensait ; si l'ordre de ces pensées avait quelque chose de commun avec les nôtres, il parlerait notre langue, et, en supposant qu'il n'eût que des pensées de singes, il parlerait aux autres singes ; mais on ne les a jamais vus s'entretenir ou discourir ensemble ; ils n'ont donc pas même un ordre, une suite de pensées à leur façon, bien loin d'en avoir de semblables aux nôtres ; il ne se passe à leur intérieur rien de suivi, rien d'ordonné, puisqu'ils n'expriment rien par des signes combinés et arrangés ; ils n'ont donc pas la pensée, même au plus petit degré.

Il est si vrai que ce n'est pas faute d'organes que les animaux ne parlent pas, qu'on en connaît de plusieurs espèces auxquelles on apprend à prononcer des mots, et même à répéter des phrases assez longues, et peut-être y en aurait-il un grand nombre d'autres auxquels on pourrait, si l'on voulait s'en donner la peine, faire articuler quelques sons (3) ; mais jamais on n'est parvenu à leur faire naître l'idée que ces mots expriment ; ils semblent ne les répéter, et même ne les articuler, que comme un écho ou une machine artificielle les répéterait ou les articulerait : ce ne sont pas les puissances mécaniques ou les organes matériels, mais c'est la puissance intellectuelle, c'est la pensée qui leur manque.

(1) Extrait de l'*Histoire naturelle de l'homme*, chapitre : *De la nature de l'homme.*

(2) « Voyez les descriptions de M. Perrault dans son Histoire des Animaux. » (*Note de Buffon.*)

(3) « M. Leibnitz fait mention d'un chien auquel on avait appris à prononcer quelques mots allemands et français. » (*Note de Buffon.*)

C'est donc parce qu'une langue suppose une suite de pensées, que les animaux n'en ont aucune ; car quand même on voudrait leur accorder quelque chose de semblable à nos premières appréhensions et à nos sensations les plus grossières et les plus machinales, il paraît certain qu'ils sont incapables de former cette association d'idées, qui seule peut produire la réflexion, dans laquelle cependant consiste l'essence de la pensée ; c'est parce qu'ils ne peuvent joindre ensemble aucune idée qu'ils ne pensent ni ne parlent ; c'est par la même raison qu'ils n'inventent et ne perfectionnent rien ; s'ils étaient doués de la puissance de réfléchir, même au plus petit degré, ils seraient capables de quelques espèces de progrès, ils acquerraient plus d'industrie : les castors d'aujourd'hui bâtiraient avec plus d'art et de solidité que ne bâtissaient les premiers castors, l'abeille perfectionnerait encore tous les jours la cellule qu'elle habite ; car si on suppose que cette cellule est aussi parfaite qu'elle peut l'être, on donne à cet insecte plus d'esprit que nous n'en avons, on lui accorde une intelligence supérieure à la nôtre, par laquelle il apercevrait tout d'un coup le dernier point de perfection auquel il doit porter son ouvrage, tandis que nous-même ne voyons jamais clairement ce point, et qu'il nous faut beaucoup de réflexion, de temps et d'habitude pour perfectionner le moindre de nos arts.

D'où peut venir cette uniformité dans tous les ouvrages des animaux ? Pourquoi chaque espèce ne fait-elle jamais que la même chose, de la même façon, et pourquoi chaque individu ne la fait-il ni mieux ni plus mal qu'un autre individu ? Y a-t-il de plus forte preuve que leurs opérations ne sont que des résultats mécaniques et purement matériels ? Car s'ils avaient la moindre étincelle de la lumière qui nous éclaire, on trouverait au moins de la variété si l'on ne voyait pas de la perfection dans leurs ouvrages ; chaque individu de la même espèce ferait quelque chose d'un peu différent de ce qu'aurait fait un autre individu ; mais non, tous travaillent sur le même modèle, l'ordre de leurs actions est tracé dans l'espèce entière, il n'appartient point à l'individu, et si l'on voulait attribuer une âme aux animaux on serait obligé de n'en faire qu'une pour chaque espèce, à laquelle chaque individu participerait également ; cette âme serait donc nécessairement divisible, par conséquent elle serait matérielle et fort différente de la nôtre.

MARMONTEL

Jean-François Marmontel naquit à Bort en Limousin le 11 juillet 1723. Il fut élevé chez les Jésuites, d'abord à Mauriac, puis à Toulouse. Il se destinait à l'état ecclésiastique ; mais il concourut aux Jeux Floraux et y obtint quelques succès : ce fut le point de départ de ses relations avec Voltaire qui l'engagea à venir à Paris ; Marmontel y vint. Il renonça des lors à l'Église et se voua à la littérature. Il a écrit dans tous les genres sans devenir un maître dans aucun. On a de lui des poésies qu'on ne lit plus, des tragédies qu'on ne joue plus, deux romans, *Bélisaire* et *les Incas*, qui firent plus de bruit qu'ils n'ont de mérite ; on cite encore cependant ses *Contes moraux*, ses *Mémoires* qui ne manquent pas d'intérêt, et enfin ses *Éléments de littérature*, qui forment six volumes, et qui sont la réunion des articles sur les questions littéraires qu'il avait publiés dans l'*Encyclopédie*, dont il fut l'un des rédacteurs les plus assidus. On trouve dans ces *Éléments* quelques études, par exemple sur l'*Enthousiasme*, sur l'*Éloquence*, sur l'*Histoire*, sur l'*Oraison funèbre*, d'autres encore qui n'avaient pas paru dans l'Encyclopédie ; Marmontel explique dans sa préface qu'il a rédigé ces articles pour son livre « afin qu'il n'y ait pas de vide ». Il a donc prétendu donner un traité complet de la littérature. Il n'en a cependant pas distribué les matières systématiquement ; il a disposé ses articles, suivant l'ordre alphabétique, comme dans l'*Encyclopédie* même. M. Lanson,

dans son *Histoire de la littérature française* (p. 725), dit que « ni les connaissances ni le goût » ne manquaient à Marmontel, et que le recueil des *Éléments de littérature* « est l'expression la meilleure que nous ayons du goût moyen du XVIIIe siècle ». — « L'absence de génie, ajoute-t-il, est ici une garantie d'exactitude. » Nous avons extrait de cet ouvrage quelques pages choisies dans les études d'une portée générale. Nous avons recueilli le court article sur la *Littérature,* des fragments sur le *Comique* et sur la *Tragédie,* quelques considérations sur l'*Histoire,* une comparaison entre le *Génie* et le Talent, et sous le titre *Anciens,* un résumé de la querelle entre les anciens et les modernes, si importante pour l'histoire littéraire et pour l'histoire des idées au XVIIe et au XVIIIe siècle. Marmontel, vers la fin de sa vie, se lança dans la politique. Il fut élu député au Conseil des anciens, mais son élection fut annulée au 18 fructidor. Il se retira alors à Ablonville en Normandie, où il mourut subitement le 31 décembre 1799.

ANCIENS

Il se dit particulièrement des écrivains et des artistes de l'ancienne Grèce et de l'ancienne Rome.

Dans les dialogues de Perrault intitulés *Parallèle des anciens et des modernes*, l'un des interlocuteurs prétend que c'est nous qui sommes les *anciens*. « N'est-il pas vrai, dit-il, que la durée du monde est communément regardée comme celle de la vie d'un homme ; qu'il a eu son enfance, sa jeunesse et son âge parfait ; et qu'il est présentement dans la vieillesse ? Figurons-nous de même que la nature humaine n'est qu'un seul homme. Il est certain que cet homme aurait été enfant dans l'enfance du monde, adolescent dans son adolescence, homme parfait dans la force de son âge, et que présentement le monde et lui seraient dans leur vieillesse. Cela supposé, nos premiers pères ne doivent-ils pas être regardés comme les enfants ; et nous comme les vieillards et les véritables *anciens* du monde ?

Ce sophisme ingénieux, d'après lequel on dit plaisamment : *Le monde est si vieux qu'il radote*, a été pris un peu trop à la lettre par l'auteur du *Parallèle*. Il peut s'appliquer avec quelque justesse aux connaissances humaines, au progrès des sciences et des arts, à tout ce qui ne reçoit son accroissement et son autorité que du temps. Mais qu'il en soit de même du goût et du génie, c'est ce que Perrault n'a pu sérieusement penser et dire. Ici les caprices de la nature, les circonstances combinées des lieux, des hommes et des choses, ont tout fait, sans aucune règle de succession et de progrès. Où les causes ne sont pas constantes, les effets doivent être bizarrement divers.

L'avantage que Fontenelle attribue aux modernes, *d'être montés sur les épaules des anciens*, est donc bien réel du côté des connaissances progressives comme la physique, l'astronomie, les mécaniques : la mémoire et l'expérience du passé, les vérités qu'on aura saisies, les erreurs où l'on sera

tombé, les faits qu'on aura recueillis, les secrets qu'on aura surpris et dérobés à la nature, les soupçons même qu'aura fait naître l'induction ou l'analogie, seront des richesses acquises ; et quoique, pour passer d'un siècle à l'autre, il leur ait fallu franchir d'immenses déserts d'ignorance, il s'est encore échappé, à travers la nuit des temps, assez de rayons de lumière pour que les observations, les découvertes, les travaux des *anciens* aient aidé les modernes à pénétrer plus avant qu'eux dans l'étude de la nature et dans l'invention des arts.

Mais en fait de talent, de génie et de goût, la succession n'est pas la même. La raison et la vérité se transmettent, l'industrie peut s'imiter ; mais le génie ne s'imite point ; l'imagination et le sentiment ne passent point en héritage. Quand même les facultés naturelles seraient égales dans tous les siècles, les circonstances qui développent ou qui étouffent les germes de ces facultés se varient à l'infini ; un seul homme changé, tout change. Qu'importe que, sous Attila et sous Mahomet, la nature eût produit les mêmes talents que sous Alexandre et sous Auguste ?

Il y a plus : après deux mille ans, la vérité ensevelie se retrouve dans sa pureté comme l'or ; et pour la découvrir il ne faut qu'un seul homme. Copernic a vu le système du monde, comme s'il fût sorti tout récemment de l'école de Pythagore. Combien d'arts et combien de sciences, après dix siècles de barbarie, ont repris leurs recherches au même point où l'antiquité les avait laissées ?

Mais quand le flambeau du génie est éteint ; quand le goût, ce sentiment si délicat, s'est dépravé ; quand l'idée essentielle du beau, dans la nature et dans les arts, a fait place à des conceptions puériles et fantasques, ou absurdes et monstrueuses ; quand toute la masse des esprits est corrompue dans un siècle et depuis des siècles, quels lents efforts ne faut-il pas à la raison et au génie même, pour se dégager de la rouille de l'ignorance et de l'habitude, pour discerner, parmi les exemples de l'antiquité, ceux qu'il est bon de suivre et ceux que l'on doit éviter ?

Perrault, ses partisans et ses adversaires, ont tous eu tort dans cette dispute : aux uns, c'est le bon goût qui manque, et aux autres la bonne foi.

Quelle pitié de voir dans les *Dialogues sur les anciens et les modernes* opposer sérieusement Mézerai à Tite-Live et à

Thucydide, sans daigner parler de Xénophon, de Salluste, ni de Tacite ; de voir opposer l'avocat Le Maître à Cicéron et à Démosthènes ; Chapelain, Desmarets, Le Moine, Scudéri, à Homère et à Virgile ; de voir déprimer l'*Iliade* et l'*Enéide*, pour exalter le *Clovis*, le *Saint Louis*, l'*Alaric*, *la Pucelle* ; de voir donner aux romans de *l'Astrée*, de *Cléopâtre*, de *Cyrus*, de *Clélie* le double avantage de n'avoir *aucun des défauts que l'on remarque dans les anciens poètes*, et d'offrir *une infinité de beautés nouvelles*, notamment *plus d'invention et plus d'esprit que les poèmes d'Homère* ; de voir préférer les poésies de Voiture, de Sarazin, de Benserade, *pour leur galanterie fine, délicate, spirituelle*, à celles de Tibulle, de Properce et d'Ovide ! ! etc.

Il n'est pas étonnant, je l'avoue, qu'un parallèle aussi étrange ait ému la bile aux zélateurs de l'antiquité. Mais aussi dans quel autre excès ne sont-ils pas tombés eux-mêmes ? Une si bonne cause avait-elle besoin d'être soutenue par des injures ? était-ce à la grossièreté pédantesque à venger le goût ? Leur mauvaise foi rappelle ce que l'on raconte d'un homme qui, par système, ne convenait jamais des torts de ses amis. On lui en demanda la raison : *Si j'avouais*, dit-il, *que mon ami est borgne on le croirait aveugle.* Mais les amis des *anciens* n'avaient pas cette injustice à craindre ; et d'ailleurs ne voyaient-ils pas que ne rien céder, c'était donner prise sur eux et présenter un côté faible ? Avait-on besoin de leur aveu, pour savoir que les grands hommes qu'ils défendaient étaient des hommes ? On sait bien que l'inégalité est le partage du génie. Avaient-ils peur que les beautés d'Homère ne fissent pas oublier ses défauts ? Pourquoi ne pas reconnaître que de longues harangues étaient déplacées au milieu d'un combat ; que des comparaisons prolongées au delà de la similitude, choquaient le bon sens et le goût ; qu'une foule de détails, pris dans les mœurs antiques, mais sans noblesse et sans intérêt, n'étaient pas dignes de l'épopée ; que le langage des héros d'Homère était souvent d'un naturel qui ne peut plaire dans tous les temps ; que si Homère avait voulu se jouer de ses dieux, en les représentant railleurs, colères, emportés, capricieux, il avait tort ; que s'il les avait peints de bonne foi, d'après la croyance publique, il avait tort encore de n'avoir pas été plus philosophe que son siècle ; et que, s'il les avait imaginés tels lui-même, il avait dormi et fait de ridicules songes ? Après avoir

reconnu ces défauts, n'avait-on pas à louer en lui la poésie au plus haut degré, le coloris et l'harmonie, la hardiesse du dessin et la beauté de l'ordonnance ; la plus étonnante fécondité soit dans l'invention des caractères, soit dans la composition de ses groupes ; la véhémence de ses récits, et la chaleur de ses peintures ; la grandeur même de son génie dans l'usage du merveilleux ; le premier don du poète enfin, l'art de tout animer et de tout agrandir, cet art créateur et fécond, qui a frappé, rempli, échauffé tant de têtes dans tous les siècles, et tant donné à peindre, après lui, et à la plume et au pinceau ?

Après avoir avoué que dans l'*Énéide* l'action manquait de rapidité, de chaleur et de véhémence ; que les passions s'y mêlaient trop rarement, et laissaient de trop grands intervalles vides ; que tous les caractères, excepté Didon, étaient faiblement dessinés ; que celui d'Enée, surtout, n'avait ni force ni grandeur ; que les six derniers livres étaient une très faible imitation de l'*Iliade*, etc. ; n'avait-on pas à dire que les six premiers livres étaient une imitation merveilleusement embellie et ennoblie de l'*Odyssée* ? que jamais la mélodie des vers, l'élégance du style, la poésie des détails, l'éloquence du sentiment, le goût exquis dans le choix des peintures, n'avaient été à un si haut point dans aucun poète du monde ?

Après avoir avoué que Sophocle et Euripide étaient inférieurs à Corneille et à Racine pour la belle ordonnance de l'action théâtrale, l'économie du plan, l'opposition des caractères, la peinture des passions, l'art d'approfondir le cœur humain, d'en développer les replis ; n'avait-on pas à faire valoir le naturel, la simplicité, le pathétique des poètes grecs, et surtout leur force tragique ?

Après avoir mis fort au-dessous de Molière, Aristophane, Plaute et Térence, ne leur eût-on pas laissé la gloire d'avoir formé eux-mêmes dans leur art celui qui les a surpassés ? Et si La Fontaine a porté dans la fable le génie de la poésie ; si, par le charme du pinceau, et par cette illusion si douce que nous fait sa naïveté, il a passé de très loin Esope et Phèdre, ses modèles, n'ont-ils pas, comme lui, le mérite essentiel à l'apologue, le naturel, la grâce et la simplicité ?

Quel avantage du côté d'Ovide, de Tibulle et de Properce, sur la froide galanterie du bel-esprit de Rambouillet, sur les Voiture, les Benserade, les Sarazin, etc. ! Quel avantage que celui d'Horace sur Boileau, son faible et froid copiste ! Quelle

philosophie dans l'un ; quelle abondance de pensées ! Et dans l'autre, quelle stérilité dans les sujets les plus riches ! combien peu de profondeur dans ses vues et d'imagination dans ses plans !

En général, rien de plus imprudemment engagé que cette fameuse dispute. On ne conçoit pas même aujourd'hui comment elle put s'élever. N'avait-on pas du premier coup d'œil l'avantage prodigieux que l'un des deux partis devait avoir sur l'autre ? qu'en opposant toute l'antiquité depuis Homère jusqu'à Tacite, au nouveau règne des lettres, depuis le Dante jusqu'à Despréaux, on embrassait mille ans d'un côté et tout au plus quatre cents ans de l'autre ? Et que pouvait-on comparer ?

Les orateurs ? Mais Rome et Athènes avaient des tribunes : les droits des nations, leur salut, les intérêts de la patrie et de la liberté, la grande cause du bien public, et quelquefois du salut commun, étaient confiés à un homme ; et le sort d'un État, celui des nations dépendait de son éloquence. Qu'a de commun cet emploi sublime, avec celui de nos avocats ? Où était, dans l'Europe moderne, la place d'un homme éloquent ? Etait-ce dans notre barreau que devaient naître des Démosthènes ? Y a-t-il d'éloquence sans passions ? Et ne sait-on pas que le langage des passions est presque toujours déplacé partout où la loi seule est juge ?

Rien de plus important sans doute que l'objet de l'éloquence de la chaire, mais la seule passion qu'on y excite est la crainte, quelquefois la pitié. La haine, l'orgueil, la vengeance, l'ambition, l'envie, la rivalité des partis, les discordes publiques, les mouvements du sang et de la nature, le fanatisme de la patrie et de la liberté, tous les grands mobiles du cœur humain, tous ces grands ressorts de l'éloquence républicaine, n'ont point passé de la tribune dans la chaire.

Les historiens ? Mais, de bonne foi, quelque talent que la nature eût accordé à ceux de nos temps de ténèbres, de barbarie et de servitude, auraient-ils pu donner au fer le prix de l'or ? D'un côté, le tableau des républiques le plus florissantes, des plus superbes monarchies, des plus merveilleuses conquêtes, des plus grands hommes de l'univers, étaient sous les yeux de l'histoire. De l'autre, qu'avait-elle à peindre ? Des incursions, des brigandages, des esclaves et des tyrans. Exceptez-en quelques règnes ; et dites-moi ce qu'auraient fait de nos misérables annales, les Tite-Live, les Tacite, les

Thucydide, les Xénophon ? Quand le génie n'aurait pas manqué à l'histoire moderne, l'histoire elle-même, cet amas de crimes sans noblesse, de nations sans mœurs, d'événements sans gloire, de personnages sans caractère, sans vertu ni talent que la férocité, n'aurait-elle pas rebuté le génie ? Des hommes éclairés, sensibles, éloquents se seraient-ils donné la peine d'écrire des faits indignes d'être lus ?

Les poètes ? Mais a-t-on pu prétendre que deux règnes, celui de Léon X et celui de Louis XIV, pussent entrer dans la balance avec toute l'antiquité ? Ce sont les siècles de Périclès, d'Alexandre et d'Auguste, et tous les règnes des empereurs, que l'on réunit contre le premier âge de la renaissance des lettres. Mais pour juger combien le temps fait à la chose, on n'a qu'à joindre cinquante ans au siècle de Louis XIV, et l'on a de plus du côté des modernes, qui ? Pope, Addisson, Métastase, nombre de poètes français estimés et dignes de l'être, et cet homme prodigieux qui pèserait lui seul, dans la balance, dix *anciens* des plus admirés.

Cette réflexion nous ramène aux moyens qu'on aurait en faveur des modernes, contre l'injuste parallèle qu'on a fait d'eux et des *anciens.* Ce serait d'abord, comme nous l'avons dit, de composer les espaces des temps, de faire voir d'un côté mille ans écoulés, seulement depuis Homère jusqu'à Tacite, et de l'autre côté, tout au plus un ou deux siècles de culture ; d'observer ensuite ce qu'un demi-siècle a mis dans la balance. On pourrait dire alors : Voilà ce qu'a donné l'espace de soixante années. Qu'on attende encore quelques siècles ; et quand les temps seront égaux on aura le droit de comparer les hommes.

On rapprocherait ensuite les circonstances locales, celles des hommes et des temps. Et combien, du côté de la poésie, comme de l'éloquence et de l'histoire, les modernes n'auraient-ils pas de gloire, d'avoir surmonté tant d'obstacles pour approcher des *anciens* ?

C'est ainsi, ce me semble, que cette cause devrait être plaidée. Si l'on ne se passionnait que pour la vérité, on serait juste, impartial comme elle : mais on se passionne pour son opinion ; et la vanité veut avoir raison à quelque prix que ce soit.

. . . .

Il [Perrault] avait fait un mauvais petit poème dans lequel pour flatter Louis XIV il avait opposé son règne à toute

l'antiquité. On trouva la louange outrée ; il voulut la justifier et fit un livre où, avec de l'esprit, il s'efforçait d'avoir raison, moyen presquè assuré de faire un mauvais livre.

Ainsi lui-même avait affaibli une cause déjà trop faible, en détachant du parti des modernes tout ce qui n'appartenait pas au règne de Louis le Grand ; et s'il appelle à son secours Malherbe, Pascal et Corneille, surtout l'Arioste et le Tasse, c'est qu'il s'oublie et perd de vue l'objet qu'il s'était proposé.

Mais ce qui l'avait mis encore plus à l'étroit, c'est l'alternative comique à laquelle il était réduit, ou de louer ses adversaires et les amis de ses ennemis, ou de renoncer à tout l'avantage que leurs talents donneraient à sa cause. Racine, Despréaux, Molière, La Fontaine étaient bien d'autres hommes à opposer aux *anciens* que Chapelain et Scudéry. Il eût fallu avoir le courage et la franchise de les louer autant qu'ils méritaient de l'être ; et cette vengeance était en même temps la plus noble et la plus adroite qu'il pût tirer d'un injuste mépris.

COMIQUE

Ce qui est comique pour tel peuple, pour telle société, pour tel homme peut ne pas l'être pour tel autre. L'effet du *comique* résulte de la comparaison qu'on fait, même sans s'en apercevoir, de ses mœurs avec les mœurs qu'on veut tourner en ridicule, et suppose, entre le spectateur et le personnage visible, une différence avantageuse pour le premier. Il arrive pourtant quelquefois que l'on rit de sa propre image, même en s'y reconnaissant, cela vient ou du plaisir secret qu'on a de se croire plus adroit qu'un autre à échapper au ridicule, ou d'une duplicité de caractère qui s'observe encore plus sensiblement dans le combat des passions, où l'homme est sans cesse en opposition avec lui-même. On se juge, on se condamne, on se plaisante, comme un tiers ; et l'amour-propre y trouve son compte.

Le *comique* n'étant qu'une relation, il doit perdre à être transplanté ; mais il perd plus ou moins en raison de sa bonté essentielle. S'il est peint avec force et vérité, il aura toujours, comme les portraits de Van Dyck et de Latour, le mérite de la peinture, lors même qu'on ne sera plus en état de juger

de la ressemblance ; et les connaisseurs y apercevront cette âme et cette vie qu'on n'exprime jamais qu'en imitant la nature. D'ailleurs, si le *comique* porte sur des caractères généraux et sur quelque vice radical de l'humanité, il ne sera que trop ressemblant dans tous les pays et dans tous les siècles. L'*Avocat patelin* semble peint de nos jours, l'*Avare* de Plaute a ses originaux à Paris. Le *Misanthrope* de Molière eût trouvé les siens à Rome. Tels sont, malheureusement, chez tous les hommes, le contraste et le mélange de l'amour-propre et de la raison, que la théorie des bonnes mœurs et la pratique des mauvaises sont presque toujours et partout les mêmes. L'avarice, cette avidité insatiable qui fait qu'on se prive de tout pour ne manquer de rien ; l'envie, ce mélange d'estime et de haine pour les avantages qu'on n'a pas ; l'hypocrisie, ce masque du vice déguisé en vertu ; la flatterie, ce commerce infâme entre la bassesse et la vanité ; tous ces vices et une infinité d'autres existeront partout où il y aura des hommes, et partout ils seront regardés comme des vices. Chaque homme méprisera dans son semblable ceux dont il se croira exempt, et prendra un plaisir malin à les voir humilier ; ce qui assure à jamais le succès du *comique* qui attaque les mœurs générales.

Il n'en est pas ainsi du *comique* local et momentané. Il est borné, pour les lieux et pour les temps, au cercle du ridicule qu'il attaque, mais il n'en est souvent que plus louable, attendu que c'est lui qui empêche le ridicule de se perpétuer et de se répandre ; qu'il détruit ses propres modèles ; et que, s'il ne ressemble plus à personne, c'est que personne n'ose plus lui ressembler. Ménage, qui a dit tant de mots et qui en a dit si peu de bons, avait pourtant raison de s'écrier à la première représentation des *Précieuses ridicules* : « Courage, Molière ! voilà le bon comique ! » Observons, à propos de cette pièce, qu'il y a parfois un grand art à charger les portraits. La méprise des deux provinciales, leur empressement pour deux valets travestis, les coups de bâton qui font le dénouement, exagèrent sans doute le mépris attaché aux airs et au ton précieux ; mais Molière, pour arrêter la contagion, a usé du plus violent remède. C'est ainsi que, dans un dénouement qui a essuyé tant de critiques et qui mérite les plus grands éloges, il a osé envoyer l'hypocrite à la grève. Son exemple doit apprendre à ses imitateurs à ne pas ménager le vice, et à traiter un méchant homme sur le théâtre

comme il doit l'être dans la société. Par exemple, il n'y a qu'une façon de renvoyer de dessus la scène un scélérat qui fait gloire de séduire une femme pour la déshonorer : ceux qui lui ressemblent trouveront mauvais le dénouement ; tant mieux pour l'auteur et pour l'ouvrage.

GÉNIE

On demande en quoi le *génie* diffère du talent : le voici, ce me semble. Le talent est une disposition particulière et habituelle à réussir dans une chose : à l'égard des lettres, il consiste dans l'aptitude à donner aux sujets que l'on traite et aux idées qu'on exprime, une forme que l'art approuve et dont le goût soit satisfait ; l'ordre, la clarté, l'élégance, la facilité, le naturel, la correction, la grâce même, sont le partage du talent. Le *génie* est une sorte d'inspiration fréquente, mais passagère ; et son attribut est le don de créer. Il s'ensuit que l'homme de *génie* s'élève et s'abaisse tour à tour, selon que l'inspiration l'anime ou l'abandonne. Il est souvent inculte, parce qu'il ne se donne pas le temps de se perfectionner ; il est grand dans les grandes choses, parce qu'elles sont propres à réveiller cet instinct sublime et à le mettre en activité ; il est négligé dans les choses communes, parce qu'elles sont au-dessous de lui, et n'ont pas de quoi l'émouvoir. Si cependant il s'en occupe avec une attention forte, il les rend nouvelles et fécondes, parce que cette attention qui couve les idées, les pénètre, si j'ose le dire, d'une chaleur qui les vivifie et les fait germer comme le soleil fait germer l'or dans les veines du rocher.

Ce qu'il y aurait de plus rare et de plus étonnant dans la nature, ce serait un homme que son *génie* n'abandonnerait jamais ; et celui de tous les écrivains qui approche le plus de ce prodige, c'est Homère dans l'*Iliade*.

Si l'on demande à présent quelle est la différence de la création du *génie*, et de la production du talent, l'homme éclairé, sensible, versé dans l'étude de l'art, n'a pas besoin qu'on le lui dise ; et le grand nombre même des hommes cultivés est en état de le sentir. La production du talent consiste à donner la forme, et la création du *génie* à donner

l'être ; le mérite de l'une est dans l'industrie, le mérite de l'autre est dans l'invention ; le talent veut être apprécié par les détails ; le *génie* nous frappe en masse. Pour admirer le cinquième livre de l'*Énéide*, il faut le lire ; pour admirer le second et le quatrième, il suffit de s'en souvenir, même confusément. L'homme de talent pense et dit les choses qu'une foule d'hommes aurait pensées et dites ; mais il les présente avec plus d'avantage, il les choisit avec plus de goût, il les dispose avec plus d'art, il les exprime avec plus de finesse ou de grâce : l'homme de *génie*, au contraire, a une façon de voir, de sentir, de penser, qui lui est propre.

Si c'est un plan qu'il a conçu, l'ordonnance en est surprenante et ne ressemble à rien de ce qu'on a fait avant lui. S'il dessine des caractères, leur singularité frappante, leur étonnante nouveauté, la force avec laquelle il en exprime tous les traits, la rapidité et la hardiesse dont il en trace les contours, l'ensemble et l'accord qui se rencontrent dans ses conceptions soudaines, font dire qu'il a créé des hommes ; et s'il les groupe, leurs contrastes, leurs rapports, leur action, leur réaction mutuelle, sont encore, par leur vérité rare, une sorte de création ; dans les détails, il semble dérober à la nature des secrets qu'elle n'a révélés qu'à lui ; il pénètre plus avant dans notre cœur que nous n'y pénétrions nous-mêmes avant qu'il nous eût éclairés ; il nous fait découvrir en nous et hors de nous, comme de nouveaux phénomènes. S'il veut agir sur la pensée et subjuger l'entendement, il donne à ses raisons un poids, une force d'impulsion à laquelle rien ne résiste. S'il veut agir sur l'âme, il l'attaque, il l'agite en tous sens avec tant de vigueur et de violence, il la tourmente si impérieusement, soit du frein, soit de l'aiguillon, qu'il vient à bout de la dompter. S'il peint les passions, il donne à leurs ressorts une force qui nous étonne, à leurs mouvements des retours dont le naturel nous confond ; dans le moment où nous croyons leur force et leur véhémence épuisées, son souffle y ajoute les degrés de chaleur dont le cœur humain est surpris d'être susceptible ; c'est la colère, la vengeance, l'ambition, l'amour, la douleur exaltée à son plus haut point, mais jamais au delà ; tout est vrai dans cette peinture, quoique tout y soit surprenant. S'il décrit les objets sensibles, il y fait remarquer des traits frappants qui jusqu'à lui nous avaient échappé, des accidents et des rapports sur lesquels nos regards ont glissé mille fois. Le

commun des hommes regarde sans voir ; l'homme de *génie* voit si rapidement, que c'est presque sans regarder. S'il creuse le premier dans une mine, il en épuise les grandes veines, et il ne laisse que des filons. S'il se saisit d'un sujet connu, il le pénètre si profondément, que ce champ, que l'on croyait usé, devient une terre féconde. Il fait sortir un fleuve de la même source d'où le talent ne tirait qu'un ruisseau. S'il s'enfonce dans les possibles, il y découvre des combinaisons à la fois si nouvelles et si vraisemblables, qu'à la surprise qu'elles causent, se mêle en secret le plaisir de penser qu'on a vu cė qu'il feint, ou du moins qu'on a pu l'imaginer sans peine.

Il y a donc en première classe le *génie* de l'invention, de la composition en grand ; c'est ainsi que chez les anciens, l'*Iliade*, l'*Œdipe*, les deux *Iphigénies* et chez nous, *Polyeucte, Héraclius, Britannicus, Mahomet, Sémiramis, le Tartufe, le Misanthrope* sont des ouvrages de *génie.* Il y a, de plus, dans les compositions même que le *génie* n'a pas inventées, des détails qui ne sont qu'à lui : ce sont des caractères créés, comme celui de Didon ; des descriptions d'une beauté inouïe, comme celle de l'incendie de Troie : des scènes sublimes dans leur genre, comme la reconnaissance d'Œdipe et de Jocaste, dans l'*Œdipe* français ; la rencontre de l'avare et de son fils dans Molière, quand l'un va prêter à usure, et quand l'autre vient emprunter. Enfin ce sont des traits de lumière et de force qui ressemblent à des inspirations, et qui étonnent l'entendement, pénètrent l'âme, ou subjuguent la volonté... Voilà le *génie* de la pensée. Presque tous les traits en sont à la fois rares et simples, naturels et inattendus.

Mais il y a aussi l'expression de *génie*, c'est-à-dire l'expression que l'on paraît avoir créée pour rendre avec une force ou une grâee inouïe la pensée ou le sentiment. Et celui qui a lu Tacite, Montaigne, Pascal, Bossuet, La Fontaine, sait mieux que je ne puis le définir, ce que c'est que cette espèce de génie. Ce serait au *génie* à parler de lui-même ; mais les faibles traits que je viens d'indiquer suffisent pour le reconnaître et le distinguer du talent.

Du reste, on a vu plus d'un exemple de l'union et de l'accord du talent avec le *génie.* Lorsque cet heureux ensemble se rencontre, il n'y a plus d'inégalités choquantes dans les productions de l'esprit ; les intervalles du *génie* sont occupés par le talent : quand l'un s'endort, l'autre

veille; quand l'un s'est négligé, l'autre vient après lui et perfectionne son ouvrage. A peine on s'aperçoit des intermittences du *génie*, parce qu'on est préoccupé par l'illusion que le talent sait faire; car c'est à lui qu'appartiennent l'adresse et la continuelle vigilance à nous faire oublier l'absence du *génie*, en semant de fleurs l'intervalle et le passage d'une beauté à l'autre, en amusant l'esprit et l'imagination par des détails d'agrément et de goût, jusqu'au moment où le génie reviendra se saisir du cœur, le tourmenter, le déchirer, ou s'emparer de l'âme, l'émouvoir, l'étonner, la troubler, la confondre, la transporter et l'agrandir. Pour voir ces deux fonctions du *génie* et du talent également remplies, on n'a qu'à lire ou Virgile ou Racine; on distinguera aisément le *génie* qui les élève, d'avec le talent qui les soutient et qui ne les quitte jamais.

L'HISTOIRE

... On peut distinguer dans l'histoire un intérêt d'instruction et un intérêt d'affection.

Quant à l'instruction il n'est pas difficile, soit dans les faits, soit dans les hommes, de discerner ce que l'*histoire* doit prendre soin de recueillir; il suffit de se demander quels sont, parmi les événements et les exemples du passé, ceux qui peuvent être pour l'avenir des avis salutaires ou de sages leçons.

Ce qui, d'un siècle à l'autre, peut instruire les hommes, ce sont d'abord les diversités de l'espèce humaine elle-même, si bizarrement variée et dans son naturel et dans les accidents qui l'ont modifiée; les premières agrégations; la condition primitive; les manières de vivre, les moyens d'exister; le mélange des colonies avec les peuples aborigènes; l'organisation de la société; les différences de génie et de caractère des peuples; les vices et les avantages des constitutions et des formes que la société s'est données, ses mœurs, ses coutumes, ses lois, les progrès de son industrie et de sa civilisation, les sources plus ou moins fécondes de sa force et de sa richesse; ce qui a le plus contribué à son accroissement et à sa décadence; les causes des événements qui ont marqué sa durée et des changements qu'elle a subis; surtout le caractère,

le génie, les talents, les vertus, les vices des hommes qui ont le plus agi et pesé sur ses destinées ; tels seront au premier coup d'œil les objets d'une curiosité sérieuse, digne de la postérité.

Les points principaux sur lesquels semble, dans tous les temps, avoir roulé le monde, sont la religion et la politique : ses premiers mobiles furent le besoin, l'inquiétude du malaise, et l'espérance d'un meilleur sort ; les fruits de sa civilisation ont été : l'agriculture, le commerce, la police, la discipline, les mœurs, les lois, les arts, l'abondance et la sûreté ; les semences de ses discordes : l'ambition, l'avarice et l'envie ; ses fléaux : la guerre et le luxe, la superstition et le fanatisme, les discussions domestiques, les jalousies nationales, les rivalités personnelles, les intérêts et l'ascendant de quelques hommes extraordinaires, et la docilité stupide, l'ardeur aveugle de la multitude à servir les passions ou d'un seul, ou d'un petit nombre. C'est donc là bien évidemment ce que le présent et l'avenir ont intérêt de savoir du passé, pour en tirer les fruits d'une expérience anticipée, et se rendre, s'il est possible, meilleurs, plus sages et plus heureux.

Réduite à ces points principaux, l'*histoire* serait dégagée d'une foule de détails oiseux, stériles et frivoles, que la vanité seule, ou d'une ville ou d'une province, ou d'un corps, ou d'une famille, rend importants pour elle, et qui, pour le reste du monde, ne sont dignes que de l'oubli.

Mais il est, dans les causes des événements mémorables, un intérêt d'affection qui est comme l'âme de l'*histoire*, et qui rapproche et réunit tous les lieux, tous les temps, tous les peuples du monde, parce qu'il les met en société de périls et de craintes, et que, dans le passé, il leur fait voir l'image du présent et de l'avenir. *Posteri, posteri, vestra res agitur* est la devise de l'*histoire* ; c'est par ces relations et par ces ressemblances qu'elle nous rend, comme on l'a dit :

> Contemporains de tous les âges,
> Et citoyens de tous les lieux.

Or, si cet intérêt tient essentiellement à la nature et des faits et des hommes, il tient aussi à la manière dont les hommes sont peints et dont les faits sont racontés. Le même événement retracé par deux écrivains également instruits, mais inégalement doués de sensibilité, de chaleur, d'éloquence, sera stérile et froid sous la plume de l'un, fécond et pathé-

tique sous la plume de l'autre; et c'est ici que se fait sentir la différence que j'ai déjà marquée entre un témoin comme Suétone et un témoin comme Tacite.

L'*historien*, je le répète, n'est ni poète ni orateur : son style ne sera donc ni aussi coloré, ni aussi véhément que le style oratoire et que le style poétique ; ce n'est ni l'imagination ni la passion qui doit le dominer, c'est la vérité simple ; mais la vérité simple a sa couleur, comme elle a sa lumière, et sa lumière n'est dénuée ni de force ni de chaleur. L'*historien* est un témoin fidèle, grave, ingénu, mais sensible ; et son style n'en est que plus sincère, lorsqu'il porte l'impression que les objets ont dû laisser dans son esprit et dans son âme. Or ces impressions se font sentir, ou à chaque trait comme dans Tacite, ou seulement par des traits échappés, comme dans cet exemple cité par Montesquieu à la louange de Suétone. Suétone, après avoir froidement décrit les atrocités de Néron, change de ton tout à coup et dit : « L'univers entier ayant souffert ce monstre pendant quatorze ans, enfin l'abandonna. *Tale monstrum per quatuordecim annos perpessus terrarum orbis, tandem deseruit.* » Ce changement de style, cette découverte soudaine de la manière de penser de l'écrivain, cette façon de rendre en aussi peu de mots une si grande révolution, excite sans doute dans l'âme, comme l'observe Montesquieu, l'émotion de la surprise.

Mais quelque frappants que soient de pareils traits répandus dans l'histoire, ce contraste d'une froideur continue avec un mouvement de sensibilité soudain, rapide et passager, ne paraîtrait pas assez naturel, s'il était trop fréquent, et, s'il était rare, il ferait peu d'honneur au caractère de l'écrivain qui, de sang-froid, pourrait décrire un long tissu d'atrocités sans aucun signe d'émotion. J'aime donc mieux la manière ingénieuse et simple de Tacite, qui, à chaque trait de burin, nous fait sentir ce qu'il a éprouvé lui-même...

Mais ce n'est pas tout, ce n'est même pas assez pour l'*histoire* d'être éloquente ; il lui est surtout recommandé d'être philosophique ; et pour ce dernier caractère, que j'appellerai sa vertu, rien n'est comparable à Tacite. Plus pressé, plus vigoureux que Tite-Live du côté de l'expression, il est aussi, du côté des pensées, plus énergique et plus profond, et, du côté des mœurs, plus grave et plus austère.

LITTÉRATURE

Entre l'érudition et la *littérature* il y a une différence.

La *littérature* est la connaissance des belles-lettres ; l'érudition est la connaissance des faits, des lieux, des temps, des monuments antiques et des travaux des érudits pour éclaircir les faits, pour fixer les époques, pour expliquer les monuments et les écrits des anciens.

L'homme qui cultive les lettres jouit des travaux de l'érudit ; et lorsque, aidé de ses lumières, il a acquis la connaissance des grands modèles en poésie, en éloquence, en histoire, en philosophie morale et politique, soit des siècles passés, soit des temps plus modernes, il est profond *littérateur.* Il ne sait pas ce que les scoliastes ont dit d'Homère, mais il sait ce qu'a dit Homère. Il n'a pas confronté les diverses leçons de Juvénal et d'Aristophane, mais il sait Aristophane et Juvénal. L'érudit peut être ou n'être pas un bon *littérateur* ; car un discernement exquis, une mémoire heureuse et meublée avec choix, supposent plus que de l'étude : de même un *littérateur* peut manquer d'érudition. Mais si ces deux qualités se réunissent, il en résulte un savant et un homme très cultivé. L'un et l'autre cependant ne feront pas un homme de lettres : le don de produire caractérise celui-ci ; et avec de l'esprit, du talent et du goût, il peut produire des ouvrages ingénieux, sans aucune érudition et avec peu de littérature. Fréret fut un érudit profond ; Malésieu un grand *littérateur* ; et Marivaux un homme de lettres.

TRAGÉDIE

Lorsqu'on a lu ces beaux vers de Lucrèce :

Suave, mari magno, turbantibus æquora ventis,
E terra magnum alterius spectare laborem ;
Non quia vexari quemquam est jucunda voluptas,
Sed quibus ipse malis careas quia cernere suave est... (1),

on croit avoir trouvé dans le cœur humain le principe de la *tragédie* ; mais on se trompe. Il est bien vrai que l'homme se plaît naturellement à s'effrayer d'un danger qui n'est pas le sien, et à s'affliger en simple spectateur sur le malheur de ses semblables. Il est vrai aussi que la joie secrète d'être à l'abri des maux dont il est témoin peut contribuer par réflexion au plaisir que lui cause le spectacle de l'infortune. Mais d'abord, les enfants, qui ne font certainement pas cette réflexion, ont un plaisir très vif à être émus de crainte et de pitié par des récits terribles et touchants ; ce plaisir n'est donc pas, dans la simple nature, l'effet d'un retour sur soi-même. De plus, si la vue du danger ou du malheur d'autrui nous était agréable, comme le dit Lucrèce, par la comparaison de nous-même avec celui que nous voyons dans le péril ou la souffrance, plus sa situation serait affreuse, plus nous aurions de plaisir à n'y être pas ; la réalité nous en serait encore plus agréable que l'image ; et, dans l'image, plus l'illusion serait forte, plus le spectacle nous serait doux. Or, il arrive au contraire que, si l'image est trop ressemblante et le spectacle trop horrible, l'âme y répugne et ne peut le souffrir ; rien de plus effrayant au contraire que les rapports d'âge, de condition, de caractère de l'un à l'autre ; et cependant il est certain que plus l'exemple nous touche de près, par les rapports du malheureux avec nous-même, plus l'intérêt qui nous y attache a pour nous de force et d'attrait. Ce n'est donc pas, comme le dit Lucrèce, par réflexion sur nous-même que nous aimons à nous effrayer, à nous affliger sur autrui.

(1) Lorsque les vents soulèvent la vaste mer, il est doux de contempler du rivage le travail et le danger d'autrui : non que ce soit un plaisir de voir son semblable dans la souffrance ; mais parce qu'il est doux de se dire à soi-même : « Voilà des maux dont je suis exempt. »

Principe de la tragédie.

Le vrai plaisir de l'âme, dans ses émotions, est essentiellement le plaisir d'être émue, de l'être vivement, sans aucun des périls dont nous avertit la douleur. Aussi, la sûreté personnelle, *tui sine parte pericli*, est bien une condition sans laquelle le spectacle *tragique* ne serait pas un plaisir ; mais ce n'est pas la cause du plaisir qu'on y éprouve : il naît de l'attrait naturel qui nous porte à exercer toutes nos facultés et du corps et de l'âme, c'est-à-dire à nous éprouver vivants, intelligents, agissants et sensibles. C'est cet exercice modéré de la sensibilité naturelle, qui rend les enfants si avides du merveilleux qui les effraie ; c'est ce qui fait courir une populace grossière au lieu du supplice des criminels ; c'est ce qui fait chérir à quelques nations les combats d'animaux et de gladiateurs, ou des spectacles horriblement *tragiques* ; c'est ce qui entraîne des nations plus douces, plus sensibles ou, si l'on veut, plus faibles, au théâtre des passions ; c'est, en un mot, ce qui fait le charme de la poésie de sentiment.

Mais peu de sentiments sont assez pathétiques pour animer un long poème. La joie ou la volonté peut animer une chanson ; la tendresse peut animer une idylle ou une élégie ; l'indignation, une satire ; l'enthousiasme, une ode ; l'admiration, par intervalles, peut suppléer, dans l'épopée et même dans la *tragédie*, à un intérêt plus pressant. Mais le vrai, le grand pathétique, est celui de la terreur et de la pitié : ces deux sentiments ont sur tous les autres l'avantage de suivre le progrès des événements, de croître à mesure que le péril augmente, de presser l'âme par degré, jusqu'au terme de l'action : au lieu que, par exemple, l'admiration et la joie naissent dans toute leur force, et s'affaiblissent presque en naissant.

Essence de la tragédie.

Le double intérêt de la terreur et de la pitié doit donc être l'âme de la *tragédie*. Pour cela, il est de l'essence de ce spectacle :

1° De nous présenter nos semblables dans le péril et dans le malheur ;

2° De nous les présenter dans un péril qui nous effraie, et dans un malheur qui nous touche ;

3° De donner à cette imitation une apparence de vérité qui

nous séduise et nous persuade assez pour être émus comme nous nous plaisons à l'être, jusqu'à la douleur exclusivement.

De là toutes les règles sur le choix du sujet, sur les mœurs et les caractères, sur la composition de la fable, et sur toutes les vraisemblances du langage et de l'action.

... Le but de la *tragédie* est, selon nous, de corriger les mœurs, en les imitant, par une action qui serve d'exemple ; or que la victime de la passion soit illustre, que sa ruine soit éclatante, la leçon n'en est pas moins générale. La même cause qui répand la désolation dans un État, peut la répandre dans une famille. L'amour, la haine, l'ambition, la jalousie et la vengeance, empoisonnent les sources du bonheur domestique, comme celles du bonheur public. Il y a partout des hommes colères comme Achille, des mères faciles comme Hécube, des amantes faibles comme Inès et crédules comme Ariane, ou emportées comme Hermione, des amants capables de tout dans la jalousie comme Orosmane et Rhadamiste, et furieux par excès d'amour.

Mais c'est faire injure au cœur humain et méconnaître la nature, que de croire qu'elle ait besoin de titres pour nous émouvoir. Les noms sacrés d'ami, de père, d'amant, d'époux, de fils, de mère, de sœur, d'homme enfin, avec des mœurs intéressantes : voilà les qualités pathétiques. Qu'importe quel est le rang, le nom, la naissance du malheureux que sa complaisance pour d'indignes amis et la séduction de l'exemple ont engagé dans les pièges du jeu, et qui gémit dans les prisons, dévoré de remords et de honte ? Si vous demandez quel il est, je vous réponds : Il fut homme de bien, et pour son supplice il est époux et père ; sa femme qu'il aime et dont il est aimé, languit, réduite à l'extrême indigence, et ne peut donner que des larmes à ses enfants qui demandent du pain. Cherchez dans l'histoire des héros une situation plus touchante, plus morale, en un mot plus *tragique* ; et au moment où ce malheureux s'empoisonne, au moment où, après s'être empoisonné, il apprend que le Ciel venait à son secours, dans ce moment douloureux et terrible où, à l'horreur de mourir, se joint le regret d'avoir pu vivre heureux, dites-moi ce qui manque à ce sujet pour être digne de la *tragédie* ? L'extraordinaire, le merveilleux, me direz-vous. Et ne le voyez-vous pas, ce merveilleux épouvantable, dans le passage rapide de l'honneur à l'opprobre, de l'inno-

cence au crime, du doux repos au désespoir, en un mot, dans l'excès du malheur attiré par une faiblesse? Quelle comparaison de *Beverley* avec *Athalie*, du côté de la pompe et de la majesté du théâtre! mais aussi quelle comparaison du côté du pathétique et de la moralité?

On a donné à Paris cette pièce anglaise, et le soulèvement des joueurs a été général contre le succès qu'elle a eu. Les femmes disaient : *Cela est horrible*; les hommes : *Ce n'est pas un joueur.* Non, ce n'est pas un joueur consommé; c'est un joueur qui commence à l'être, comme vous avez commencé, par complaisance, sans passion, sans voir le danger de céder à l'exemple. Il s'est engagé pas à pas, il a perdu plus qu'il ne voulait; le regret, joint à l'espérance, l'a fait *courir après son argent*, façon de parler aussi commune que l'imprudence qu'elle exprime : nouvelle perte, nouveaux regrets, nouvelle ardeur de regagner; enfin la gravité du mal lui fait risquer le plus violent remède, et en voulant se tirer de l'abîme il y est tombé jusqu'au fond. Cela est horrible, sans doute; mais cela est très naturel, et peut-être aussi très commun; et si ce n'est pas à la passion invétérée du jeu que cet exemple peut être salutaire, c'est du moins à la passion naissante, et qui, faible encore et timide, n'a pas aliéné la raison. Ce ne sera pas un remède, ce sera un préservatif.

La *tragédie* populaire a donc ses avantages, comme l'héroïque a les siens : mais il ne faut pas dissimuler une utilité exclusivement propre à celle-ci du côté des mœurs. Les rois ont de la peine à concevoir que les malheurs de la vie commune soient un exemple effrayant pour eux; ils ne se reconnaissent que dans leurs pareils : il leur faut donc une *tragédie* qui soit propre à la royauté; et celle-ci est pour eux une leçon d'autant plus précieuse, que c'est presque la seule qu'ils daignent recevoir : l'attrait du plaisir les y engage; et comme elle n'est pas directe, elle ne peut les offenser. Ils se trouvent comme invisibles dans des cours étrangères, et présents à ce qui se passe dans les temps les plus reculés. C'est là que la vérité leur parle avec une noble hardiesse; c'est là qu'on plaide avec courage la cause de l'humanité, que tous les droits sont mis dans la balance, que tous les devoirs sont prescrits et tous les pouvoirs limités; c'est là que tous les préjugés d'une éducation corruptrice sont ébranlés par les maximes de la nature et de la raison; c'est là que l'orgueil

est confondu, la vaine gloire humiliée ; c'est là que le despotisme impérieux voit ses deuils, et l'ambition ses naufrages ; c'est là que les penchants favoris d'un prince sont repris sans ménagements, et châtiés dans ses pareils ; c'est là qu'il sent tout le danger des mouvements impétueux d'une âme à qui tout cède, de ces mouvements dont un seul fait le malheur de tout un peuple, quelquefois la ruine ou la honte d'un roi ; c'est là qu'il voit ce que jamais on n'a osé lui faire entendre, que ses faiblesses sont des crimes, et ses passions des fléaux ; c'est là qu'il apprend qu'il est homme, qu'il peut avoir besoin de la pitié des hommes, et qu'il aura toujours besoin de leur amour ; c'est enfin là qu'il voit sans masque le mensonge, l'intrigue, l'adulation et les ressorts cachés de tous les mouvements qui s'exécutent dans sa cour. Ainsi, par un renversement assez singulier, la cour d'un roi est pour lui un spectacle, et la *tragédie* est le développement du méca nisme qui le produit ; l'illusion est dans le palais et la vérité sur la scène.

C'est ce qui donnera toujours à la *tragédie* héroïque une grande prééminence : car il y a mille façons de réprimer le naturel d'un peuple, et rien de plus rare que les moyens d'instruire et de former les rois.

HELVÉTIUS

Claude-Adrien Helvétius naquit à Paris en janvier 1715. Il fit ses études chez les Jésuites, puis il se prépara à la carrière des finances à laquelle son père le destinait ; cette préparation ne l'empêchait pas de s'occuper de lettres et de philosophie, et de mener, par surcroît, une vie de plaisirs. Il avait seulement vingt-trois ans lorsque ses parents obtinrent pour lui une place de fermier général. Les revenus considérables (environ cent mille écus) que lui rapportait annuellement cette fonction furent employés par Helvétius partie au remboursement des fonds avancés au roi et que ses parents avaient dû emprunter ; partie à faire le bien, car il fut un discret et très « libéral » mécène ; partie enfin à s'assurer une existence opulente et riche en plaisirs. Helvétius était bien fait, il avait un visage agréable ; il avait le don de plaire aux femmes. En 1749 il acheta la charge de maître d'hôtel de la reine Marie Leczinska. En 1751, il se démit de celle de fermier général et se maria.

Il s'était de bonne heure, nous l'avons dit, adonné aux lettres et à la philosophie. Il fit des vers : une *épître sur l'Amour de l'étude*, une autre *sur le Plaisir*, une autre *sur la Paresse de l'orgueil et de l'esprit*, une autre *sur les Arts*, qu'il soumit à plusieurs écrivains et notamment à Voltaire qui l'encourageait. Il écrivit ensuite une poésie en deux chants sur *le Bonheur*. Mais la partie principale de son œuvre, ce sont ses deux traités : le traité *de l'Esprit*, qui parut en 1758 et le traité *de*

l'Homme qui ne parut qu'en 1772, après la mort de l'auteur.

Le livre *de l'Esprit*, à son apparition, fit un bruit considérable. « Avec Hobbes et La Rochefoucauld, dit M. A. Fouillée (1), Helvétius enseigne que l'intérêt personnel doit être et est réellement l'unique mobile de nos actions. L'égoïsme transformé produit le monde moral, comme la sensation transformée produit le monde intellectuel, comme le mouvement transformé produit le monde matériel. La vraie morale n'est que la *physique des mœurs.* » Les théories soutenues dans ce livre de philosophie matérialiste soulevèrent de nombreuses indignations. Le Dauphin lui-même le dénonça à la reine. Le privilège qu'on avait accordé au livre fut retiré, la vente en fut interdite. Helvétius, surpris par une telle tempête, se rétracta. Il disait à la fin de sa rétractation :

« Je n'ai voulu attaquer aucune des vérités du christianisme, que je professe sincèrement dans toute la rigueur de ses dogmes et de sa morale, et auquel je fais gloire de soumettre toutes mes pensées, toutes mes opinions et toutes les facultés de mon être, certain que tout ce qui n'est pas conforme à son esprit ne peut l'être à la vérité. Voilà mes véritables sentiments; j'ai vécu, je vivrai, je mourrai avec eux. »

Cependant il s'était promis de ne plus écrire; mais l'orage passé, il reprit la plume et composa son traité *de l'Homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation*, qui est une suite de *l'Esprit* et dont la première édition française est, ainsi que nous l'avons déjà dit, de 1772. Helvétius était mort à Paris, le 26 décembre 1771.

Bien que très lié avec les Encyclopédistes, et assidu aux réunions du baron d'Holbach, il ne collabora pas à l'*Encyclopédie.* Nous empruntons les extraits qui suivent aux deux ouvrages que nous avons mentionnés.

(1) *Histoire de la philosophie*, p. 353.

LA SENSIBILITÉ PHYSIQUE ET LA MÉMOIRE (1)

Nous avons en nous deux facultés, ou, si je l'ose dire, deux puissances passives, dont l'existence est généralement et distinctement reconnue.

L'une est la faculté de recevoir les impressions différentes que font sur nous les objets extérieurs : on la nomme *sensibilité physique.*

L'autre est la faculté de conserver l'impression que ces objets ont faite sur nous : on l'appelle *mémoire*, et la mémoire n'est autre chose qu'une sensation continuée, mais affaiblie.

Ces facultés, que je regarde comme les causes productrices de nos pensées, et qui nous sont communes avec les animaux, ne nous fourniraient cependant qu'un très petit nombre d'idées, si elles n'étaient jointes en nous à une certaine organisation extérieure.

Si la nature, au lieu de mains et de doigts flexibles, eût terminé nos poignets par un pied de cheval, qui doute que les hommes sans arts, sans habitations, sans défense contre les animaux, tout occupés du soin de pourvoir à leur nourriture et d'éviter les bêtes féroces, ne fussent encore errants dans les forêts comme des troupeaux fugitifs ?

Or, dans cette supposition, il est évident que la police n'eût, dans aucune société, été portée au degré de perfection où maintenant elle est parvenue. Il n'est aucune nation qui, en fait d'esprit, ne fût restée fort inférieure à certaines nations sauvages qui n'ont pas deux cents idées, deux cents mots pour exprimer leurs idées, et dont la langue, par conséquent, ne fût réduite, comme celle des animaux, à cinq ou six sons ou cris, si l'on retranchait de cette même langue les mots d'*arcs*, de *flèches*, de *filets*, etc., qui supposent l'usage de nos mains. D'où je conclus que, sans une certaine organisation

(1) *De l'Esprit*, I, 1.

extérieure, la sensibilité et la mémoire ne seraient en nous que des facultés stériles.

*
* *

Je ne m'arrête donc pas davantage à cette question ; je viens à mon sujet, et je dis que la sensibilité physique et la mémoire, ou, pour parler plus exactement, que la sensibilité seule produit toutes nos idées. En effet, la mémoire ne peut être qu'un des organes de la sensibilité physique : le principe qui sent en nous doit être nécessairement le principe qui se ressouvient, puisque *se ressouvenir*, comme je vais le prouver, n'est proprement que *sentir*. Lorsque, par une suite de mes idées ou par l'ébranlement que certains sons causent dans l'organe de mon oreille, je me rappelle l'image d'un chêne, alors mes organes intérieurs doivent nécessairement se trouver à peu près dans la même situation où ils étaient à la vue de ce chêne. Or, cette situation des organes doit incontestablement produire une sensation : il est donc évident que se ressouvenir, c'est sentir. Ce principe posé, je dis encore que c'est dans la capacité que nous avons d'apercevoir les ressemblances ou les différences, les convenances ou les disconvenances qu'ont entre eux les objets divers, que consistent toutes les opérations de l'esprit. Or, cette capacité n'est que la sensibilité physique même : tout se réduit donc à sentir.

*
* *

... J'examinerai maintenant si *juger* n'est pas *sentir*. Quand je juge la grandeur ou la couleur des objets qu'on me présente, il est évident que le jugement porté sur les diverses impressions que ces objets ont faites sur mes sens n'est proprement qu'une sensation ; que je puis dire également : je *juge* ou je *sens* que de deux objets, l'un, que j'appelle *toise*, fait sur moi une impression différente de celui que j'appelle *pied* ; que la couleur que je nomme *rouge* agit sur moi différemment de celle que je nomme *jaune* ; et j'en conclus qu'en pareil cas *juger* n'est jamais que *sentir*. Mais, dira-t-on, supposons qu'on veuille savoir si la force est préférable à la grandeur du corps, peut-on assurer qu'alors *juger* soit *sentir* ? — Oui, répondrai-je : car, pour porter un jugement sur ce sujet, ma mémoire doit me tracer successivement les tableaux des situations différentes où je puis me trouver le plus commu-

nément dans le cours de ma vie. Or, *juger*, c'est voir dans ces divers tableaux, que la force me sera plus souvent utile que la grandeur du corps. — Mais, répliquera-t-on, lorsqu'il s'agit de juger si, dans un roi, la justice est préférable à la bonté, peut-on imaginer qu'un jugement ne soit alors qu'une sensation ?

Cette opinion, sans doute, a d'abord l'air d'un paradoxe : cependant, pour en prouver la vérité, supposons dans un homme la connaissance de ce qu'on appelle le bien et le mal, et que cet homme sache encore qu'une action est plus ou moins mauvaise, selon qu'elle nuit plus ou moins au bonheur de la société. Dans cette supposition, quel art doit employer le poète ou l'orateur, pour faire plus vivement apercevoir que la justice, préférable, dans un roi, à la bonté, conserve à l'état plus de citoyens ?

L'orateur présentera trois tableaux à l'imagination de ce même homme : dans l'un, il lui peindra le roi juste qui condamne et fait exécuter un criminel ; dans le second, le roi bon qui fait ouvrir le cachot de ce même criminel, et lui détache ses fers ; dans le troisième, il représentera ce même criminel, qui, s'armant de son poignard au sortir de son cachot, court massacrer cinquante citoyens : or, quel homme, à la vue de ces trois tableaux, ne sentira pas que la justice, qui, par la mort d'un seul, prévient la mort de cinquante hommes, est, dans un roi, préférable à la bonté ? Cependant ce jugement n'est réellement qu'une sensation.

En effet, si, par l'habitude d'unir certaines idées à certains mots, on peut, comme l'expérience le prouve, en frappant l'oreille de certains sons, exciter en nous à peu près les mêmes sensations qu'on éprouverait à la présence même des objets ; il est évident qu'à l'exposé de ces trois tableaux, juger que, dans un roi, la justice est préférable à la bonté, c'est sentir et voir que, dans le premier tableau, on n'immole qu'un citoyen, et que, dans le troisième, on en massacre cinquante : d'où je conclus que tout jugement n'est qu'une sensation.

DE L'IGNORANCE (1)

Nous nous trompons lorsque, nous établissant juges sur une matière, notre mémoire n'est point chargée de tous les faits de la comparaison desquels dépend, en ce genre, la justesse de nos décisions. Ce n'est pas que chacun n'ait l'esprit juste : chacun voit bien ce qu'il voit ; mais personne ne se défiant assez de son ignorance, on croit trop facilement que ce que l'on voit dans un objet est tout ce que l'on y peut voir.

Dans les questions un peu difficiles, l'ignorance doit être regardée comme la principale cause de nos erreurs.

DE LA LIBERTÉ (2)

Quelles disputes n'a point occasionnées le mot de *liberté*, disputes qu'on eût facilement terminées, si tous les hommes, aussi amis de la liberté que le Père Malebranche, fussent convenus, comme cet habile théologien dans sa *Prémonition physique*, que la liberté était un mystère. « Lorsqu'on me pousse sur cette question, dit-il, je suis forcé de m'arrêter tout court. »

Ce n'est pas qu'on ne puisse se former une idée nette du mot de *liberté*, pris dans une signification commune. L'homme libre est l'homme qui n'est ni chargé de fers, ni détenu dans les prisons, ni intimidé, comme l'esclave, par la crainte des châtiments : en ce sens, la liberté de l'homme consiste dans l'exercice libre de sa puissance : je dis de sa puissance, parce qu'il serait ridicule de prendre pour une *non-liberté* l'impuissance où nous sommes de percer la nue comme l'aigle, de vivre sous les eaux comme la baleine, et de nous faire roi, pape ou empereur.

(1) *De l'Esprit*, I, III.
(2) *Ibid.*, I, IV.

On a donc une idée bien nette de ce mot de *liberté*, pris dans une signification commune. Il n'en est pas ainsi lorsqu'on applique ce mot de *liberté* à la volonté. Que serait-ce alors que la *liberté* ? On ne pourrait entendre, par ce mot, que le pouvoir libre de vouloir ou de ne pas vouloir une chose ; mais ce pouvoir supposerait qu'il peut y avoir des volontés sans motifs, et par conséquent des effets sans cause. Il faudrait donc que nous pussions également nous vouloir du bien et du mal ; supposition absolument impossible. En effet, si le désir de plaire est le principe de toutes nos pensées et de toutes nos actions, si tous les hommes tendent continuellement vers leur bonheur réel ou apparent, toutes nos volontés ne sont donc que l'effet de cette tendance. Or, tout effet est nécessaire. En ce sens, on ne peut donc attacher une idée nette à ce mot de *liberté*. Mais, dira-t-on, si l'on est nécessité à poursuivre le bonheur partout où on l'aperçoit, du moins sommes-nous libres sur le choix des moyens que nous employons pour nous rendre heureux ? Oui, répondrai-je, mais *libre* n'est alors qu'un synonyme d'*éclairé*, et l'on ne fait que confondre ces deux notions : selon qu'un homme saura plus ou moins de procédure et de jurisprudence, qu'il sera conduit dans ses affaires par un avocat plus ou moins habile, il prendra un parti meilleur ou moins bon ; mais, quelque parti qu'il prenne, le désir de son bonheur le forcera toujours de choisir le parti qui lui paraîtra le plus convenable à ses intérêts, ses goûts, ses passions, et enfin à ce qu'il regarde comme son bonheur.

Comment pourrait-on philosophiquement expliquer le problème de sa liberté ? Si, comme Locke l'a prouvé, nous sommes disciples des amis, des parents, des lectures, et enfin de tous les objets qui nous environnent, il faut que toutes nos pensées et nos volontés soient des effets immédiats, ou des suites nécessaires des impressions que nous avons reçues.

On ne peut donc se former aucune idée de ce mot de *liberté*, appliqué à la volonté ; il faut la considérer comme un mystère, s'écrier avec saint Paul : *O altitudo !* convenir que la théologie seule peut discourir sur une pareille matière, et qu'un traité philosophique de la liberté ne serait qu'un traité des effets sans cause.

DE LA MORALE (1)

Si la morale a, jusqu'à présent, peu contribué au bonheur de l'humanité, ce n'est pas qu'à d'heureuses expressions, à beaucoup d'élégance et de netteté, plusieurs moralistes n'aient joint beaucoup de profondeur d'esprit et d'élévation d'âme : mais, quelque supérieurs qu'aient été ces moralistes, il faut convenir qu'ils n'ont pas assez souvent regardé les différents vices des nations comme des dépendances nécessaires de la différente forme de leur gouvernement : ce n'est cependant qu'en considérant la morale de ce point de vue qu'elle peut devenir réellement utile aux hommes. Qu'ont produit, jusqu'aujourd'hui, les plus belles maximes de morale? Elles ont corrigé quelques particuliers des défauts que, peut-être, ils se reprochaient ; d'ailleurs, elles n'ont produit aucun changement dans les mœurs des nations. Quelle en est la cause ? C'est que les vices d'un peuple sont, si j'ose le dire, toujours cachés au fond de sa législation : c'est là qu'il faut fouiller, pour arracher la racine productrice de ses vices. Qui n'est doué ni des lumières ni du courage nécessaires pour l'entreprendre, n'est, en ce genre, de presque aucune utilité à l'univers. Vouloir détruire des vices attachés à la législation d'un peuple, sans faire aucun changement dans cette législation, c'est prétendre à l'impossible, c'est rejeter les conséquences justes des principes qu'on admet.

Qu'espérer de tant de déclamations contre la fausseté des femmes, si ce vice est l'effet nécessaire d'une contradiction entre les désirs de la nature et les sentiments que, par les lois et la décence, les femmes sont contraintes d'affecter ?

Dans le Malabar, à Madagascar, si toutes les femmes sont vraies c'est qu'elles y satisfont, sans scandale, toutes leurs fantaisies, qu'elles ont mille galants, et ne se déterminent au choix d'un époux qu'après des essais répétés. Il en est de même des sauvages de la Nouvelle-Orléans, de ces peuples où les parentes du grand soleil, les princesses du sang, peuvent, lorsqu'elles se dégoûtent de leurs maris, les répudier pour en

(1) *De l'Esprit*, II, xv.

épouser d'autres. En de tels pays, on ne trouve point de femmes fausses, parce qu'elles n'ont aucun intérêt de l'être.

Je ne prétends pas inférer de ces exemples qu'on doive introduire chez nous de pareilles mœurs. Je dis seulement qu'on ne peut raisonnablement reprocher aux femmes une fausseté dont la décence et les lois leur font, pour ainsi dire, une nécessité ; et qu'enfin l'on ne change point les effets en laissant subsister les causes.

Prenons la médisance pour second exemple. La médisance est, sans doute, un vice : mais c'est un vice nécessaire ; parce qu'en tous pays où les citoyens n'auront point de part au maniement des affaires publiques, ces citoyens, peu intéressés à s'instruire, doivent croupir dans une honteuse paresse. Or, s'il est, dans ce pays, de mode et d'usage de se jeter dans le monde, et du bon air d'y parler beaucoup, l'ignorant, ne pouvant parler de choses, doit nécessairement parler des personnes. Tout panégyrique est ennuyeux, et toute satire agréable ; sous peine d'être ennuyeux, l'ignorant est donc forcé d'être médisant. On ne peut donc détruire ce vice sans anéantir la cause qui le produit, sans arracher les citoyens à la paresse, et, par conséquent, sans changer la forme du gouvernement.

Pourquoi l'homme d'esprit est-il ordinairement moins tracassier, dans les sociétés particulières, que l'homme du monde ? C'est que le premier, occupé de plus grands objets, ne parle communément des personnes qu'autant qu'elles ont, comme les grands hommes, un rapport immédiat avec les grandes choses ; c'est que l'homme d'esprit, qui ne médit jamais que pour se venger, médit très rarement, lorsque l'homme du monde, au contraire, est presque toujours obligé de médire pour parler.

Ce que je dis de la médisance, je le dis du libertinage, contre lequel les moralistes se sont toujours si violemment déchaînés. Le libertinage est trop généralement reconnu pour être une suite nécessaire du luxe, pour que je m'arrête à le prouver. Or, si le luxe, comme je suis fort éloigné de le penser, mais comme on le croit communément, est très utile à l'État ; si, comme il est facile de le montrer, l'on ne peut étouffer le goût, et réduire les citoyens à la pratique des lois somptuaires, sans changer la forme du gouvernement ; ce ne serait donc qu'après quelques réformes en ce genre qu'on pourrait se flatter d'éteindre ce goût du libertinage.

Toute déclamation sur ce sujet est, théologiquement, mais non politiquement, bonne. L'objet que se proposent la politique et la législation est la grandeur et la félicité temporelle des peuples : or, relativement à cet objet, je dis que, si le luxe est réellement utile à la France, il serait ridicule d'y vouloir introduire une rigidité de mœurs incompatible avec le goût du luxe. Nulle proportion entre les avantages que le commerce et le luxe procurent à l'État, constitué comme il l'est (avantages auxquels il faudrait renoncer pour en bannir le libertinage), et le mal infiniment petit qu'occasionne l'amour des femmes. C'est se plaindre de trouver dans une mine riche quelques paillettes de cuivre mêlées à des veines d'or. Partout où le luxe est nécessaire, c'est une inconséquence politique que de regarder la galanterie comme un vice moral : et si l'on veut lui conserver le nom de vice, il faut alors convenir qu'il en est d'utiles dans certains siècles et certains pays, et que c'est au limon du Nil que l'Egypte doit sa fertilité.

En effet, qu'on examine politiquement la conduite des femmes galantes, on verra que, blâmables à certains égards, elles sont, à d'autres, fort utiles au public ; qu'elles font, par exemple, de leurs richesses un usage communément plus avantageux à l'état que les femmes les plus sages. Le désir de plaire, qui conduit la femme galante chez le rubanier, chez le marchand d'étoffes ou de modes, lui fait non seulement arracher une infinité d'ouvriers à l'indigence, où les réduirait la pratique des lois somptuaires, mais lui inspire encore les actes de la charité la plus éclairée. Dans la supposition que le luxe soit utile à une nation, ne sont-ce pas les femmes galantes qui, en excitant l'industrie des artisans du luxe, les rendent de jour en jour plus utiles à l'État ? Les femmes sages, en faisant des largesses à des mendiants ou à des criminels, sont donc moins bien conseillées par leurs directeurs que les femmes galantes par le désir de plaire ; celles-ci nourrissent des citoyens utiles ; et celles-là des hommes inutiles, ou même les ennemis de cette nation.

Il suit de ce que je viens de dire qu'on ne peut se flatter de faire aucun changement dans les idées d'un peuple, qu'après en avoir fait dans sa législation ; que c'est par la réforme des lois qu'il faut commencer la réforme des mœurs ; que des déclamations contre un vice utile, dans la forme actuelle d'un gouvernement, seraient politiquement nuisibles,

si elles n'étaient vaines ; mais elles le seront toujours, parce que la masse d'une nation n'est jamais remuée que par la force des lois.

*
* *

Je dis que tous les hommes ne tendent qu'à leur bonheur ; qu'on ne peut les soustraire à cette tendance ; qu'il serait inutile de l'entreprendre, et dangereux d'y réussir ; que, par conséquent, l'on ne peut les rendre vertueux qu'en unissant l'intérêt personnel à l'intérêt général. Ce principe posé, il est évident que la morale n'est qu'une science frivole, si l'on ne la confond avec la politique et la législation : d'où je conclus que, pour se rendre utile à l'univers, les philosophes doivent considérer les objets du point de vue d'où le législateur les contemple. Sans être armés du même pouvoir, ils doivent être animés du même esprit. C'est au moraliste d'indiquer les lois, dont le législateur assure l'exécution par l'apposition du sceau de sa puissance.

Parmi les moralistes, il en est peu, sans doute, qui soient assez fortement frappés de cette vérité ; parmi ceux même dont l'esprit est fait pour atteindre aux plus hautes idées, il en est qui, dans l'étude de la morale et les portraits qu'ils font des vices, ne sont animés que par des intérêts personnels et des haines particulières. Ils ne s'attachent, en conséquence, qu'à la peinture des vices incommodes dans la société ; et leur esprit qui, peu à peu, se resserre dans le cercle de leur intérêt, n'a bientôt plus la force nécessaire pour s'élever jusqu'aux grandes idées. Dans la science de la morale, souvent l'élévation de l'esprit tient à l'élévation de l'âme. Pour saisir en ce genre les vérités réellement utiles aux hommes, il faut être échauffé de la passion du bien en général ; et malheureusement, en morale comme en religion, il est beaucoup d'hypocrites.

DU DESPOTISME (1)

Je distinguerai d'abord deux espèces de despotisme : l'un qui s'établit tout à coup par la force des armes sur une nation

(1) *De l'Esprit*, III, XVIII.

vertueuse, qui le souffre impatiemment. Cette nation est comparable au chêne plié avec effort, et dont l'élasticité brise bientôt les câbles qui le courbaient. La Grèce en fournit mille exemples.

L'autre est fondé par le temps, le luxe et la mollesse. La nation chez laquelle il s'établit est comparable à ce même chêne, qui, peu à peu courbé, perd insensiblement le ressort nécessaire pour se redresser. C'est de cette dernière espèce de despotisme dont il s'agit dans ce chapitre.

Chez les peuples soumis à cette forme de gouvernement, les hommes en place ne peuvent avoir aucune idée nette de la justice ; ils sont, à cet égard, plongés dans la plus profonde ignorance. En effet, quelle idée de justice pourrait se former un visir ? Il ignore qu'il est un bien public : sans cette connaissance, cependant, on erre çà et là sans guide ; les idées du juste et de l'injuste, reçues dans la première jeunesse, s'obscurcissent insensiblement, et disparaissent enfin entièrement.

Mais, dira-t-on, qui peut dérober cette connaissance aux visirs ? Et comment, répondrai-je, l'acquerraient-ils dans ces pays despotiques où les citoyens n'ont nulle part au maniement des affaires publiques ; où l'on voit avec chagrin quiconque tourne ses regards sur les malheurs de la patrie ; où l'intérêt mal entendu du sultan se trouve en opposition avec l'intérêt de ses sujets ; où, servir le prince, c'est trahir sa nation ? Pour être juste et vertueux, il faut savoir quels sont les devoirs du prince et des sujets ; étudier les engagements réciproques qui lient ensemble tous les membres de la société. La justice n'est autre chose que la connaissance profonde de ces engagements. Pour s'élever à cette connaissance, il faut penser : or, quel homme ose penser, chez un peuple soumis au pouvoir arbitraire ? La paresse, l'inutilité, l'inhabitude, et même le danger de penser en entraîne bientôt l'impuissance. L'on pense peu dans les pays où l'on tait ses pensées. En vain dirait-on qu'on s'y tait par prudence, pour faire accroire qu'on n'en pense pas moins : il est certain qu'on n'en pense pas plus, et que jamais les idées nobles et courageuses ne s'engendrent dans les têtes soumises au despotisme.

Dans ces gouvernements, l'on n'est jamais animé que de cet esprit d'égoïsme et de vertige qui annonce la destruction des empires. Chacun, tenant les yeux fixés sur son intérêt

particulier, ne les détourne jamais sur l'intérêt général. Les peuples n'ont donc, en ces pays, aucune idée ni du bien public, ni des devoirs des citoyens. Les visirs, tirés du corps de cette même nation, n'ont donc, en entrant en place, aucun principe d'administration ni de justice ; c'est donc pour faire leur cour, pour partager la puissance du souverain, et non pour faire le bien, qu'ils recherchent les grandes places.

Mais, en les supposant même animés du désir du bien, pour le faire, il faut s'éclairer : et les visirs, nécessairement emportés par les intrigues du sérail, n'ont pas le loisir de méditer.

D'ailleurs, pour s'éclairer, il faut s'exposer à la fatigue de l'étude et de la méditation : et quel motif les y pourrait engager ? Ils n'y sont pas même excités par la crainte de la censure.

Si l'on peut comparer les petites choses aux grandes, qu'on se représente l'état de la république des lettres. Si l'on en bannissait les critiques, ne sent-on pas qu'affranchi de la crainte salutaire de la censure, qui force maintenant un auteur à soigner, à perfectionner ses talents, ce même auteur ne présenterait plus au public que des ouvrages négligés et imparfaits ? Voilà précisémént le cas où se trouvent les visirs ; c'est la raison pour laquelle ils ne donnent aucune attention à l'administration des affaires, et ne doivent, en général, jamais consulter les gens éclairés.

DE LA TOLÉRANCE (1)

Une religion intolérante, une religion dont le culte exige une dépense considérable, est, sans contredit, une religion nuisible. Il faut qu'à la longue son intolérance dépeuple l'empire, et que son culte trop coûteux le ruine. Il est des royaumes catholiques où l'on compte à peu près quinze mille couvents, douze mille prieurés, quinze mille chapelles, treize cents abbayes, quatre-vingt-dix mille prêtres employés à desservir quarante-cinq mille paroisses ; où l'on compte, en outre, une infinité d'abbés, de séminaristes et d'ecclésiastiques

(1) *De l'Homme*, I, XIV.

de toute espèce. Leur nombre total compose au moins celui de trois cent mille hommes. Leur dépense suffirait à l'entretien d'une marine et d'une armée de terre formidable. Une religion, aussi à charge à un état, ne peut être longtemps la religion d'un empire éclairé et policé. Un peuple qui s'y soumet ne travaille plus que pour l'entretien du luxe et de l'aisance des prêtres, et chacun des citoyens n'est qu'un serf du sacerdoce.

Pour être bonne, il faut qu'une religion soit et peu coûteuse et tolérante. Il faut que son clergé ne puisse rien sur le citoyen. La crainte du prêtre dégrade l'esprit et l'âme, abrutit l'un, avilit l'autre. Armera-t-on toujours d'un glaive les ministres des autels ? ignore-t-on les barbaries commises par leur intolérance ? que de sang répandu par elle ! la terre en est encore abreuvée. Pour assurer la paix des nations, ce n'est point assez de la tolérance civile. L'ecclésiastique doit concourir au même but. Tout dogme est un germe de discorde et de crime jeté entre les hommes. Quelle est la religion vraiment tolérante ? celle, ou qui n'a, comme la païenne, aucun dogme, ou qui se réduit, comme celle des philosophes, à une morale saine et élevée, qui, sans doute, sera un jour la religion de l'univers.

Il faut, de plus, qu'une religion soit douce et humaine ; que ses cérémonies n'aient rien de triste et de sévère ; qu'elle présente partout des spectacles pompeux et des fêtes agréables ; que son culte excite des passions, mais des passions dirigées au bien général ; la religion qui les étouffe produit des Talapoins, des Bonzes, des Bramines, et jamais de héros, d'hommes illustres et de grands citoyens.

Une religion est-elle gaie ? sa gaieté suppose une noble confiance dans la bonté de l'Être suprême. Pourquoi en faire un tyran oriental, lui faire punir des fautes légères par des châtiments éternels ? Pourquoi mettre ainsi le nom de la divinité au bas du portrait du diable ? Pourquoi comprimer les âmes sous le poids de la crainte, briser leurs ressorts, et d'un adorateur de Jésus faire un esclave vil et pusillanime ? Ce sont les méchants qui peignent Dieu méchant. Qu'est-ce que leur dévotion ? un voile à leurs crimes.

Une religion s'écarte du but politique qu'elle se propose, lorsque l'homme juste, humain envers ses semblables ; lorsque l'homme distingué par ses talents et ses vertus n'est point assuré de la faveur du ciel ; lorsqu'un désir momentané, un

mouvement de colère, ou l'omission d'une messe peut à jamais l'en priver.

L'ESPRIT (1)

L'esprit n'est autre chose qu'un assemblage d'idées et de combinaisons nouvelles. Si l'on avait fait, en un genre, toutes les combinaisons possibles, l'on n'y pourrait plus porter ni invention ni esprit ; l'on pourrait être savant en ce genre, mais non pas spirituel. Il est donc évident que, s'il ne restait plus de découvertes à faire en aucun genre, alors tout serait science, et l'esprit serait impossible ; on aurait remonté jusqu'aux principes des choses. Une fois parvenus à des principes généraux et simples, la science des faits qui nous y auraient élevés ne serait plus qu'une science futile, et toutes les bibliothèques, où ces faits sont renfermés, deviendraient inutiles. Alors, de tous les matériaux de la politique et de la législation, c'est-à-dire de toutes les histoires, on aurait extrait, par exemple, le petit nombre de principes qui, propres à maintenir entre les hommes le plus d'égalité possible, donneraient un jour naissance à la meilleure forme du gouvernement. Il en serait de même de la physique, et généralement de toutes les sciences. Alors l'esprit humain, épars dans une infinité d'ouvrages divers, serait, par une main habile, concentré dans un petit volume de principes ; à peu près comme les esprits des fleurs, qui couvrent de vastes plaines, sont, par l'art du chimiste, facilement concentrés dans un vase d'essence.

L'esprit humain, à la vérité, est, en tout genre, fort loin du terme que je suppose. Je conviens que nous ne serons pas sitôt réduits à la triste nécessité de n'être que savants ; et qu'enfin, grâce à l'ignorance humaine, il nous sera longtemps permis d'avoir de l'esprit.

(1) *De l'Homme*, IV.

AVANTAGES DE L'ÉDUCATION PUBLIQUE SUR L'ÉDUCATION DOMESTIQUE (1)

Le premier de ces avantages est *la salubrité du lieu où la jeunesse peut recevoir ses instructions.* Dans l'éducation domestique, l'enfant habite la maison paternelle ; et cette maison dans les grandes villes est souvent petite et malsaine. Dans l'éducation publique, au contraire, cette maison édifiée à la campagne peut être bien aérée. Son vaste emplacement permet à la jeunesse tous les exercices propres à fortifier son corps et sa santé.

Le second avantage est *la rigidité de la règle.* La règle n'est jamais aussi exactement observée dans la maison paternelle que dans une maison d'instruction publique. Tout dans un collège est soumis à l'heure. L'horloge y commande aux maîtres, aux domestiques ; elle y fixe la durée des repas, des études et des récréations ; l'horloge y maintient l'ordre. Sans ordre, point d'études suivies : l'ordre allonge les jours : le désordre les raccourcit.

Le troisième avantage est *l'émulation qu'elle inspire.* Les principaux moteurs de la première jeunesse sont la crainte et l'émulation. L'émulation est produite par la comparaison qu'on fait de soi avec un grand nombre d'autres. De tous les moyens d'exciter l'amour des talents et des vertus, ce dernier est le plus sûr. Or, l'enfant n'est point dans la maison paternelle à portée de faire cette comparaison, et son instruction en est d'autant moins bonne.

Le quatrième avantage est *l'intelligence des instituteurs.* Parmi les hommes, par conséquent, parmi les pères, il en est de stupides et d'éclairés. Les premiers ne savent quelle instruction donner à leurs fils. Les seconds le savent : mais ils ignorent la manière dont ils doivent leur présenter leurs idées pour leur en faciliter la conception. C'est une connaissance pratique qui, bientôt acquise dans les collèges, soit par sa propre expérience, soit par une expérience traditionnelle, manque souvent aux pères les plus instruits.

(1) *De l'Homme*, IX, XIII.

Le cinquième avantage de l'éducation publique est *sa fermeté.* L'instruction domestique est rarement mâle et courageuse. Les parents, uniquement occupés de la conservation physique de l'enfant, craignent de le chagriner ; ils cèdent à toutes ses fantaisies, et donnent à cette lâche complaisance le titre d'amour paternel.

Tels sont les divers moyens qui feront toujours préférer l'instruction publique à l'instruction particulière. La première est la seule dont on puisse attendre des patriotes. Elle seule peut lier fortement dans la mémoire des citoyens l'idée du bonheur personnel à celle du bonheur national.

CATÉCHISME MORAL (1)

Peut-on donner à la première jeunesse des idées nettes de la justice ? Ce que je sais, c'est qu'à l'aide d'un catéchisme religieux, si l'on grave, dans la mémoire d'un enfant, les préceptes de la croyance souvent la plus ridicule, l'on peut, à l'aide d'un catéchisme moral, y graver par conséquent les préceptes et les principes d'une équité dont l'expérience journalière lui prouverait à la fois l'utilité et la vérité.

Du moment où l'on distingue le plaisir de la douleur; du moment où l'on a reçu et fait du mal, l'on a déjà quelque notion de la justice.

Pour s'en former les idées les plus claires et les plus précises, que faire ? Se demander :

Qu'est-ce que l'homme ?

R. — Un animal, dit-on, raisonnable, mais certainement sensible, faible et propre à se multiplier.

D. — En qualité de sensible, que doit faire l'homme ?

R. — Fuir la douleur, chercher le plaisir. C'est à cette recherche, c'est à cette fuite constante qu'on donne le nom d'amour de soi.

D. — En qualité d'animal faible, que doit-il faire encore ?

R. — Se réunir à d'autres hommes, soit pour se défendre contre les animaux plus forts que lui, soit pour s'assurer une subsistance que les bêtes lui disputent, soit enfin pour

(1) *De l'Homme*, X, VII.

surprendre celles qui lui servent de nourriture. De là toutes les conventions relatives à la chasse et la pêche.

D. — En qualité d'animal propre à se reproduire, qu'arrive-t-il à l'homme ?

R. — Que les moyens de subsistance diminuent à mesure que son espèce se multiplie.

D. — Que doit-il faire en conséquence ?

R. — Lorsque les lacs et les forêts sont épuisés de poissons et de gibier, il doit chercher de nouveaux moyens de pourvoir à sa nourriture.

D. — Quels sont ces moyens ?

R. — Ils se réduisent à deux. Lorsque les citoyens sont encore peu nombreux, ils élèvent des bestiaux, et les peuples alors sont pasteurs. Lorsque les citoyens se sont infiniment multipliés, et qu'ils doivent dans un moindre espace de terrain trouver de quoi fournir à leur nourriture, ils labourent, et les peuples sont alors des agriculteurs.

D. — Que suppose la culture perfectionnée de la terre ?

R. — Des hommes déjà réunis en sociétés ou bourgades, et des conventions faites entre eux.

D. — Quel est l'objet de ces conventions ?

R. — D'assurer le bœuf à celui qui le nourrit et la récolte du champ à celui qui le défriche.

D. — Qui détermine l'homme à ces conventions ?

R. — Son intérêt et sa prévoyance. S'il était un citoyen qui pût enlever la récolte de celui qui sème et laboure, personne ne labourerait et ne sèmerait, et l'année suivante la bourgade serait exposée aux horreurs de la disette et de la famine.

D. — Que suit-il de la nécessité de la culture ?

R. — La nécessité de la propriété.

D. — A quoi s'étendent les conventions de la propriété ?

R. — A celles de ma personne, de mes pensées, de ma vie, de ma liberté, de mes biens.

D. — Les conventions de la propriété une fois établies, qu'en résulte-t-il ?

R. — Des peines contre ceux qui les violent, c'est-à-dire contre les voleurs, les meurtriers, les fanatiques et les tyrans. Abolit-on ces peines ? alors toute convention entre les hommes est nulle. Qu'un d'eux puisse impunément attenter à la propriété des autres : de ce moment, les hommes rentrent en état de guerre. Toute société entre eux est

dissoute. Ils doivent se fuir, comme ils fuient les lions et les tigres.

D. — Est-il des peines établies dans les pays policés, contre les infracteurs du droit de propriété ?

R. — Oui, du moins dans tous ceux où les biens ne sont pas en commun, c'est-à-dire chez presque toutes les nations.

D. — Qui rend ce droit de propriété si sacré, et par quelle raison, sous le nom de Termes, en a-t-on presque partout fait un dieu ?

R. — C'est que la conservation de la propriété est le lien moral des empires ; c'est qu'elle y entretient la paix domestique, y fait régner l'équité : c'est que les hommes ne se sont rassemblés que pour s'assurer de leurs propriétés ; c'est que la justice qui renferme en elle seule presque toutes les vertus, consiste à rendre à chacun ce qui lui appartient, se réduit par conséquent au maintien de ce droit de propriété, et qu'enfin les diverses lois n'ont jamais été que les divers moyens d'assurer ce droit aux citoyens.

D. — Mais la pensée doit-elle être comprise au nombre des propriétés, et qu'entend-on alors par ce mot ?

R. — Le droit, par exemple, de rendre à Dieu le culte que je crois lui devoir être plus agréable. Quiconque me dépouille de ce droit viole ma propriété ; et quel que soit son rang, il est punissable.

D. — Est-il des cas où le prince puisse s'opposer à l'établissement d'une religion nouvelle ?

R. — Oui : lorsqu'elle est intolérante.

D. — Qui l'y autorise alors ?

R. — La sûreté publique. Il sait que cette religion, devenue la dominante, deviendra persécutrice. Or, le prince, chargé du bonheur de ses sujets, doit s'opposer aux progrès d'une telle religion.

D. — Mais pourquoi citer la justice comme le germe de toutes les vertus ?

R. — C'est que du moment où, pour assurer leur bonheur, les hommes se rassemblent en société, il est de la justice que chacun, par sa douceur, son humanité et ses vertus, contribue autant qu'il est en lui à la félicité de cette même société.

D. — Je suppose les lois d'une nation dictées par l'équité ; quels moyens de les faire observer et d'allumer dans les âmes l'amour de la patrie ?

R. — Ces moyens sont les peines infligées aux crimes, et les récompenses décernées aux vertus.

D. — Quelles sont les récompenses de la vertu ?

R. — Les titres, les honneurs, l'estime publique et tous les plaisirs dont cette estime est représentative.

D. — Quelles sont les peines du crime ?

R. — Quelquefois la mort ; souvent la honte, compagne du mépris.

D. — Le mépris est-il une peine ?

R. — Oui, du moins dans les pays libres et bien administrés. Dans un tel pays, le supplice du mépris public est cruel et redouté. Il suffit pour contenir les Grands dans le devoir. La crainte du mépris les rend justes, actifs, laborieux.

D. — La justice doit sans doute régir les empires ; elle y doit régner par les lois. Mais les lois sont-elles toutes de même nature ?

R. — Non, il en est, pour ainsi dire, d'invariables, sans lesquelles la société ne peut subsister, ou du moins subsister heureusement ; telles sont les lois fondamentales de la propriété.

D. — Est-il quelquefois permis de les enfreindre ?

R. — Non, si ce n'est dans les positions rares où il s'agit du salut de la patrie.

D. — Qui donne alors le droit de les violer ?

R. — L'intérêt général qui ne reconnaît qu'une loi unique et inviolable.

Salus populi suprema lex esto.

D. — Toutes les lois doivent-elles se taire devant celle-ci ?

R. — Oui, que des armées turques marchent à Vienne, le législateur, pour les affamer, peut violer un moment le droit de propriété, faucher la récolte de ses compatriotes, et brûler leurs greniers, s'ils sont près de l'ennemi.

D. — Les lois sont-elles si sacrées, qu'on ne puisse jamais les réformer ?

R. — On le doit, lorsqu'elles sont contraires au bonheur du plus grand nombre.

D. — Mais toute proposition de réforme n'est-elle pas souvent regardée, dans un citoyen, comme une témérité punissable ?

R. — J'en conviens. Cependant, si l'homme doit la vérité

à l'homme ; si la connaissance de la vérité est toujours utile ; si tout intéressé a droit de proposer ce qu'il croit devoir être avantageux à sa compagnie ; tout citoyen, par la même raison, a le droit de proposer à sa nation ce qu'il croit pouvoir contribuer à la félicité générale.

D. — Cependant il est des pays où l'on proscrit la liberté de la presse, et jusqu'à celle de penser.

R. — Oui ; parce qu'on imagine pouvoir plus facilement voler l'aveugle que le clairvoyant, et duper un peuple idiot, qu'un peuple éclairé. Dans toute grande nation, il est toujours des intéressés à la misère publique. Ceux-là seuls nient au citoyen le droit d'avertir ses compatriotes des malheurs auxquels souvent une mauvaise loi les expose.

D. — Pourquoi n'est-il point de méchant de cette espèce dans les sociétés encore petites et naissantes ? Pourquoi les lois y sont-elles presque toujours justes et sages ?

R. — C'est que les lois s'y font du consentement et par conséquent pour l'utilité de tous. C'est que les citoyens encore peu nombreux ne peuvent y former des associations particulières contre l'association générale, ni détacher encore leur intérêt de l'intérêt public.

D. — Pourquoi les lois sont-elles alors si religieusement observées ?

R. — C'est qu'alors nul citoyen n'est plus fort que les lois ; c'est que son bonheur est attaché à leur observation et son malheur à leur infraction.

D. — Entre les diverses lois n'en est-il point auxquelles on donne le nom de lois naturelles ?

R. — Ce sont celles, comme je l'ai déjà dit, qui concernent la propriété ; qu'on trouve établies chez presque toutes les nations et les sociétés policées, parce que les sociétés ne peuvent se former qu'à l'aide de ces lois.

D. — Est-il encore d'autres lois ?

R. — Oui ; il en est de variables, et ces lois sont de deux espèces. Les unes variables par leur nature ; telles sont celles qui regardent le commerce, la discipline militaire, les impôts, etc. Elles peuvent et doivent se changer selon les temps et les circonstances. Les autres, immuables de leur nature, sont variables, parce qu'elles ne sont point encore portées à leur perfection. Dans ce nombre, je citerai les lois civiles et criminelles ; celles qui regardent l'administration des finances, le partage des biens, les testaments, les mariages, etc.

D. — L'imperfection de ces lois est-elle uniquement l'effet de la paresse et de l'indifférence des législateurs ?

R. — D'autres causes y concourent ; tel est le fanatisme, la superstition et la conquête.

D. — Si les lois établies par l'une de ces causes sont favorables aux fripons, que s'ensuit-il ?

R. — Qu'elles sont protégées par ces mêmes fripons.

D. — Les vertueux, par la raison contraire, ne doivent-ils pas en désirer l'abolition ?

R. — Oui ; mais les vertueux sont en petit nombre ; ils ne sont pas toujours les plus puissants. Les mauvaises lois en conséquence ne sont point abolies et peuvent rarement l'être.

D. — Pourquoi ?

R. — C'est qu'il faut du génie pour substituer de bonnes lois à de mauvaises, et qu'il faut ensuite du courage pour les faire recevoir. Or, dans presque tous les pays les grands n'ont ni le génie nécessaire pour faire de bonnes lois, ni le courage suffisant pour les établir et braver le cri des mal intentionnés. Si l'homme aime à régir les autres hommes, c'est toujours avec le moins de peine et de soin possible.

D. — En supposant dans un prince le désir de perfectionner la science des lois, que doit-il faire ?

R. — Encourager les hommes de génie à l'étude de cette science, et les charger d'en résoudre les divers problèmes.

D. — Qu'arriverait-il alors ?

R. — Que les lois variables, encore imparfaites, cesseraient de l'être et deviendraient invariables et sacrées.

D. — Pourquoi sacrées ?

R. — C'est que d'excellentes lois, nécessairement l'œuvre de l'expérience et d'une raison éclairée, sont censées révélées par le ciel lui-même ; c'est que l'observation de telles lois peut être regardée comme le culte le plus agréable à la divinité, comme la seule vraie religion : religion que nulle puissance et Dieu lui-même ne peut abolir, parce que le mal répugne à la nature.

D. — Les rois à cet égard n'ont-ils pas été quelquefois plus puissants que les dieux ?

R. — Parmi les princes, il en est sans doute qui, violant les droits les plus saints de la propriété, ont attenté aux biens, à la vie, à la liberté de leurs sujets. Ils reçurent du

ciel la puissance et non le droit de nuire. Ce droit ne fut conféré à personne. Peut-on croire qu'à l'exemple des esprits infernaux, les princes soient condamnés à tourmenter leurs sujets ? Quelle affreuse idée de la souveraineté ! Faut-il accoutumer les peuples à ne voir qu'un ennemi dans leur monarque, et dans le sceptre que le pouvoir de nuire ?

On sent par cette esquisse le degré de perfection auquel un tel catéchisme pourrait porter l'éducation du citoyen ; combien il éclairerait les sujets et le monarque sur leurs devoirs respectifs, et quelles idées saines enfin il leur donnerait de la morale.

Réduit-on au simple fait de la sensibilité physique le principe fondamental de la science des mœurs, cette science devient à portée des hommes de tout âge et de tout esprit. Tous peuvent en avoir la même idée.

Du moment où l'on regarde cette sensibilité physique comme le premier principe de la morale, ses maximes cessent d'être contradictoires ; ses axiomes enchaînés les uns aux autres supportent la démonstration la plus rigoureuse ; ses principes enfin, dégagés des ténèbres d'une philosophie spéculative, sont clairs et d'autant plus généralement adoptés, qu'ils découvrent plus sensiblement aux citoyens l'intérêt qu'ils ont d'être vertueux.

D'HOLBACH

Paul-Henry Thierry, baron d'Holbach, naquit à Heidelshem, dans l'ancien Palatinat, en 1723. Il vint tout jeune à Paris ; son père, en mourant, lui laissa une grande fortune. D'Holbach s'occupait de sciences et d'études philosophiques ; il se lia avec tous les esprits distingués dans les lettres, dans les sciences et dans les arts ; sa maison devint leur rendez-vous ; son salon est demeuré célèbre, et aussi sa salle à manger. D'Holbach y traitait magnifiquement ses confrères, et l'un d'eux, le spirituel abbé Galiani, qui, comme lui, était un étranger, le surnomma *le maître d'hôtel de la philosophie.* On rencontrait chez lui toute la cohorte des encyclopédistes, et au milieu d'eux, Diderot, qui était l'âme et l'oracle de ce que l'on a appelé le *club holbachique.*

D'Holbach travailla à l'*Encyclopédie,* pour laquelle il rédigea surtout des articles de chimie, dont nous n'avons reproduit aucun. Il a publié aussi un certain nombre d'ouvrages : *le Christianisme dévoilé* (1761) ; *la Théologie portative* (1768) ; *la Contagion sacrée ou Histoire naturelle de la superstition* (1768) ; *Essai sur les préjugés* (1770) ; *le Système de la nature* (1770) ; *le Bon Sens ou Idées naturelles opposées aux idées surnaturelles* (1772) ; *la Politique naturelle ou Discours sur les vrais principes du gouvernement* (1773) ; *Système social ou Principes naturels de la morale et de la politique* (1773) ; *la Morale universelle ou les Devoirs de l'homme fondés sur la nature* (1776).

De tous ces ouvrages le plus important est le *Système de la*

nature. C'est le seul d'ailleurs de tous ceux de D'Holbach que M. A. Fouillée mentionne dans son *Histoire de la philosophie* ; et M. Damiron en disait, dans son *Mémoire sur d'Holbach* lu à l'Académie des sciences morales et politiques dans les séances de février 1851 : « Le principal de ses ouvrages, celui auquel, à la rigueur, je pourrais me borner, car tout y est implicitement, est *le Système de la nature.* On y trouve beaucoup de choses, mais il ne contient rien d'original. » M. G. Lanson dit de D'Holbach (*Histoire de la littérature française*, p. 726) : « C'est un écho intelligent. Il a compris les idées qui s'échangeaient à sa table ; la façon dont il les réduit en système le prouve. Négation de la métaphysique, souveraineté des lois physiques, déterminisme, évolution, progrès, nécessité et efficacité de l'expérience, réduction de la conscience morale à une disposition organique héréditaire que modifient les habitudes et les sensations ; en théorie poursuite de la jouissance, en pratique accomplissement du bien : voilà les principales idées que met en lumière la forte unité du fameux livre du baron d'Holbach. » D'Holbach n'est cependant pas un remarquable écrivain, et Voltaire a dit de ce livre fameux : « *Le Système de la nature* est un ouvrage de ténèbres ; c'est une déclamation perpétuelle sur le mal physique et le mal moral. » Et ailleurs : « Il y a dans ce livre quatre fois trop de paroles. »

C'est au *Système de la nature* que nous avons demandé la seule citation de D'Holbach que nous faisons. Cet ouvrage, avons-nous dit, parut en 1770. Il fut publié sous le nom de feu M. Mirabaud, secrétaire perpétuel de l'Académie française, qui aurait soi-disant appelé ce livre « son testament » ; mais le véritable auteur est bien d'Holbach, et si plus d'une main y a, dit-on, pris part, si Diderot même en a fourni plus d'une page, c'est bien à d'Holbach que, somme toute, il appartient.

Le baron d'Holbach mourut le 21 janvier 1789.

DE LA NATURE (1)

Les hommes se tromperont toujours quand ils abandonneront l'expérience pour des systèmes enfantés par l'imagination. L'homme est l'ouvrage de la nature, il existe dans la nature, il est soumis à ses lois, il ne peut s'en affranchir, il ne peut même par la pensée en sortir ; c'est en vain que son esprit veut s'élancer au delà des bornes du monde visible, il est toujours forcé d'y rentrer. Pour un être formé par la nature et circonscrit par elle, il n'existe rien au delà du grand tout dont il fait partie et dont il éprouve les influences ; les êtres que l'on suppose au-dessus de la nature ou distingués d'elle-même seront toujours des chimères dont il ne nous sera jamais possible de nous former des idées véritables, non plus que du lieu qu'elles occupent et de leur façon d'agir. Il n'est et ne peut rien y avoir hors de l'enceinte qui renferme tous les êtres.

Que l'homme cesse donc de chercher hors du monde qu'il habite, des êtres qui lui procurent un bonheur que la nature lui refuse : qu'il étudie cette nature, qu'il apprenne ses lois, qu'il contemple son énergie et la façon immuable dont elle agit ; qu'il applique ses découvertes à sa propre félicité, et qu'il se soumette en silence à des lois auxquelles il ne peut se soustraire ; qu'il consente à ignorer les causes entourées pour lui d'un voile impénétrable ; qu'il subisse sans murmurer les arrêts d'une force universelle qui ne peut revenir sur ses pas, ou qui jamais ne peut s'écarter des règles que son essence lui impose.

On a visiblement abusé de la distinction que l'on a faite si souvent de l'homme *physique* et de l'homme *moral.* L'homme est un être purement physique ; l'homme moral

(1) *Système de la Nature,* première partie, chapitre premier. (Nous le donnons intégralement.)

n'est que cet être physique considéré sous un certain point de vue, c'est-à-dire relativement à quelques-unes de ses façons d'agir, dues à son organisation particulière. Mais cette organisation n'est-elle pas l'ouvrage de la nature ? Les mouvements ou façons d'agir dont elle est susceptible ne sont-ils pas physiques ? Ses actions visibles ainsi que les mouvements invisibles excités dans son intérieur, qui viennent de sa volonté ou de sa pensée, sont également des effets naturels, des suites nécessaires de son mécanisme propre et des impulsions qu'il reçoit des êtres dont il est entouré. Tout ce que l'esprit humain a successivement inventé pour changer ou perfectionner sa façon d'être et pour la rendre plus heureuse, ne fut jamais qu'une conséquence nécessaire de l'essence propre de l'homme et de celle des êtres qui agissent sur lui. Toutes nos institutions, nos réflexions, nos connaissances n'ont pour objet que de nous procurer un bonheur vers lequel notre propre nature nous force de tendre sans cesse. Tout ce que nous faisons ou pensons, tout ce que nous sommes et ce que nous ferons n'est jamais qu'une suite de ce que la nature universelle nous a faits : toutes nos idées, nos volontés, nos actions, sont les effets nécessaires de l'essence et des qualités que cette nature a mises en nous, et des circonstances par lesquelles elle nous oblige de passer et d'être modifiés. En un mot, l'Art n'est que la nature agissante à l'aide des instruments qu'elle a faits.

La nature envoie l'homme nu et destitué de secours dans ce monde qui doit être son séjour ; bientôt il parvient à se vêtir de peau ; peu à peu nous le voyons filer l'or et la soie. Pour un être élevé au-dessus de notre globe, et qui du haut de l'atmosphère contemplerait l'espèce humaine avec tous ses progrès et changements, les hommes ne paraîtraient pas moins soumis aux lois de la nature lorsqu'ils errent tout nus dans les forêts pour y chercher péniblement leur nourriture, que lorsque, vivant dans les sociétés civilisées, c'est-à-dire enrichies d'un plus grand nombre d'expériences, et finissant par se plonger dans le luxe, ils inventent de jour en jour mille besoins nouveaux et découvrent mille moyens de les satisfaire. Tous les pas que nous faisons pour modifier notre être ne peuvent être regardés que comme une longue suite de causes et d'effets, qui ne sont que les développements des premières impulsions que la nature nous a données. Le même animal, en vertu de son organisation, passe successi-

vement de besoins simples à des besoins plus compliqués, mais qui n'en sont pas moins des suites de sa nature. C'est ainsi que le papillon dont nous admirons la beauté commence par être un œuf inanimé, duquel la chaleur fait sortir un ver, qui devient chrysalide, et puis se change en un insecte ailé, que nous voyons s'orner des plus vives couleurs : parvenu à cette forme, il se reproduit et se propage ; enfin dépouillé de ses ornements, il est forcé de disparaître après avoir rempli la tâche que la nature lui imposait, ou décrit le cercle des changements qu'elle a tracés aux êtres de son espèce.

Nous voyons des changements et des progrès analogues dans tous les végétaux. C'est par une suite de la combinaison, du tissu, de l'énergie primitive donnés à l'aloës par la nature, que cette plante, insensiblement accrue et modifiée, produit au bout d'un grand nombre d'années des fleurs qui sont les annonces de sa mort.

Il en est de même de l'homme qui, dans tous ses progrès, dans toutes les variations qu'il éprouve, n'agit jamais que d'après les lois propres à son organisation et aux matières dont la nature l'a composé.

L'homme physique est l'homme agissant par l'impulsion de causes que nos sens nous font connaître ; l'homme moral est l'homme agissant par des causes physiques que nos préjugés nous empêchent de connaître. L'homme sauvage est un enfant dénué d'expérience, incapable de travailler à la félicité. L'homme policé est celui que l'expérience et la vie sociale mettent à portée de tirer parti de la nature pour son propre bonheur. L'homme de bien éclairé est l'homme dans sa maturité ou dans sa perfection. L'homme heureux est celui qui sait jouir des bienfaits de la nature ; l'homme malheureux est celui qui se trouve dans l'incapacité de profiter de ses bienfaits.

C'est donc à la physique et à l'expérience que l'homme doit recourir dans toutes ses recherches : ce sont elles qu'il doit consulter dans sa religion, dans sa morale, dans sa législation, dans son gouvernement politique, dans les sciences et dans les arts, dans les plaisirs, dans les peines. La nature agit par des lois simples, uniformes, invariables que l'expérience nous met à portée de connaître ; c'est par nos sens que nous sommes liés à la nature universelle, c'est par nos sens que nous pouvons la mettre en expérience et découvrir

ses secrets ; dès que nous quittons l'expérience, nous tombons dans le vide ou notre imagination nous égare.

Toutes les erreurs des hommes sont des erreurs de physique ; ils ne se trompent jamais que lorsqu'ils négligent de remonter à la nature, de consulter ses règles, d'appeler l'expérience à leur secours. C'est ainsi que faute d'expériences ils se sont formé des idées imparfaites de la matière, de ses propriétés, de ses combinaisons, de ses forces, de sa façon d'agir ou de l'énergie qui résulte de son essence ; dès lors tout l'univers n'est devenu pour eux qu'une scène d'illusions. Ils ont ignoré la nature, ils ont méconnu ses lois, ils n'ont point vu les routes nécessaires qu'elle trace à tout ce qu'elle renferme. Que dis-je ! ils se sont méconnus eux-mêmes ; tous leurs systèmes, leurs conjectures, leurs raisonnements dont l'expérience fut bannie ne furent qu'un long tissu d'erreurs et d'absurdités.

Toute erreur est nuisible ; c'est pour s'être trompé que le genre humain s'est rendu malheureux. Faute de connaître la nature, il se forma des dieux, qui sont devenus les seuls objets de ses espérances et de ses craintes. Les hommes n'ont point senti que cette nature, dépourvue de bonté comme de malice, ne fait que suivre des lois nécessaires et immuables en produisant et détruisant des êtres, en faisant tantôt souffrir ceux qu'elle a rendus sensibles, en leur distribuant des biens et des maux, en les altérant sans cesse ; ils n'ont point vu que c'était dans la nature elle-même et dans ses propres forces que l'homme devait chercher ses besoins, des remèdes contre ses peines et des moyens de se rendre heureux ; ils ont attendu ces choses de quelques êtres imaginaires qu'ils ont supposés les auteurs de leurs plaisirs et de leurs infortunes.

D'où l'on voit que c'est à l'ignorance de la nature que sont dues ces puissances inconnues sous lesquelles le genre humain a si longtemps tremblé, et ces cultes superstitieux qui furent les sources de tous ses maux.

C'est faute de connaître sa propre nature, sa propre tendance, ses besoins et ses droits, que l'homme en société est tombé de la liberté dans l'esclavage ; il méconnut ou se crut forcé d'étouffer les désirs de son cœur, et de sacrifier son bien-être aux caprices de ses chefs ; il ignora le but de l'association et du gouvernement ; il se soumit sans réserve à des hommes comme lui, que les préjugés lui firent regarder

comme des êtres d'un ordre supérieur, comme des dieux sur la terre ; ceux-ci profitèrent de son erreur pour l'asservir, le corrompre, le rendre vicieux et misérable. Ainsi c'est pour avoir ignoré sa propre nature que le genre humain tomba dans la servitude et fut mal gouverné.

C'est pour s'être méconnu lui-même et pour avoir ignoré les rapports nécessaires qui subsistent entre lui et les êtres de son espèce, que l'homme a méconnu ses devoirs envers les autres ; il ne sentit pas qu'ils étaient nécessaires à sa propre félicité. Il ne vit pas plus ce qu'il se devait à lui-même, les excès qu'il devait éviter pour se rendre solidement heureux, les passions auxquelles il devait résister ou se livrer pour son propre bonheur ; en un mot il ne connut pnint ses véritables intérêts. De là tous ses dérèglements, son intempérance, ses voluptés honteuses, et tous les vices auxquels il se livra aux dépens de sa conservation propre et de son bien-être durable. Ainsi c'est l'ignorance de la nature humaine, qui empêcha l'homme de s'éclairer sur la morale ; d'ailleurs les gouvernements dépravés auxquels il fut soumis l'empêchèrent toujours de la pratiquer quand même il l'aurait connue.

C'est encore faute d'étudier la nature et ses lois, de chercher à découvrir ses ressources et ses propriétés que l'homme croupit dans l'ignorance ou fait des pas si lents et si incertains pour améliorer son sort. Sa paresse trouve son compte à se laisser guider par l'exemple, par la routine, par l'autorité plutôt que par l'expérience qui demande de l'activité, et par la raison qui exige de la réflexion. De là cette aversion que les hommes montrent pour tout ce qui leur paraît s'écarter des règles auxquelles ils sont accoutumés ; de là leur respect stupide et scrupuleux pour l'antiquité et pour les institutions les plus insensées de leurs pères ; de là les craintes qui les saisissent quand on leur propose les changements les plus avantageux ou les tentatives les plus probables. Voilà pourquoi nous voyons les nations languir dans une honteuse léthargie, gémir sous des abus transmis de siècles en siècles, et frémir de l'idée même de ce qui pourrait remédier à leurs maux. C'est par cette même inertie et par le défaut d'expériences, que la médecine, la physique, l'agriculture, en un mot toutes les sciences utiles font des progrès si peu sensibles et demeurent si longtemps dans les entraves de l'autorité : ceux qui professent ces sciences aiment mieux suivre les

routes qui leur sont tracées que de s'en frayer de nouvelles ; ils préfèrent les délires de leur imagination et leurs conjectures gratuites, à des expériences laborieuses, qui seules seraient capables d'arracher à la nature ses secrets.

En un mot les hommes, soit par paresse, soit par crainte, ayant renoncé au témoignage de leurs sens, n'ont plus été guidés dans toutes leurs actions et leurs entreprises, que par l'imagination, l'enthousiasme, l'habitude, le préjugé et surtout par l'autorité, qui sut profiter de leur ignorance pour les tromper. Des systèmes imaginaires prirent la place de l'expérience, de la réflexion, de la raison : des âmes ébranlées par la terreur, et enivrées du merveilleux, ou engourdies par la paresse et guidées par la crédulité, que produit l'inexpérience, se créèrent des opinions ridicules ou adoptèrent sans examen toutes les chimères dont on voulut les repaître.

C'est ainsi que pour avoir méconnu la nature et ses voies, pour avoir dédaigné l'expérience, pour avoir méprisé la raison ; pour avoir désiré du merveilleux et du surnaturel ; enfin pour avoir tremblé, le genre hnmain est demeuré dans une longue enfance dont il a tant de peine à se tirer. Il n'eut que des hypothèses puériles dont il n'osa jamais examiner les fondements et les preuves ; il s'était accoutumé à les regarder comme sacrées, comme des vérités reconnues dont il ne lui était point permis de douter un instant ; son ignorance le rendit crédule ; sa curiosité lui fit avaler à longs traits le merveilleux ; le temps le confirma dans ses opinions et fit passer de races en races ses conjectures pour des réalités ; la force tyrannique le maintint dans ses notions devenues nécessaires pour asservir la société ; enfin la science des hommes en tout genre ne fut qu'un amas de mensonges, d'obscurités, de contradictions, entremêlé quelquefois de faibles lueurs de vérité, fournies par la nature dont l'on ne put jamais totalement s'écarter, parce que la nécessité y ramena toujours.

Élevons-nous donc au-dessus du nuage du préjugé. Sortons de l'atmosphère épaisse qui nous entoure pour considérer les opinions des hommes et leurs systèmes divers. Défions-nous d'une imagination déréglée, prenons l'expérience pour guide, consultons la nature ; tâchons de puiser en elle-même des idées vraies sur les objets qu'elle renferme ; recourons à nos sens que l'on nous a faussement fait regarder comme suspects ; interrogeons la raison que l'on a honteusement

calomniée et dégradée ; contemplons attentivement le monde visible, et voyons s'il ne suffit point pour nous faire juger des terres inconnues du monde intellectuel ; peut-être trouverons-nous que l'on n'a point eu de raisons pour les distinguer, et que c'est sans motifs que l'on a séparé deux empires qui sont également du domaine de la nature.

L'univers, ce vaste assemblage de tout ce qui existe, ne nous offre partout que de la matière et du mouvement : son ensemble ne nous montre qu'une chaîne immense et non interrompue de causes et d'effets : quelques-unes de ces causes nous sont connues parce qu'elles frappent immédiatement nos sens ; d'autres nous sont inconnues, parce qu'elles n'agissent sur nous que par des effets souvent très éloignés de leurs premières causes.

Des matières très variées et combinées d'une infinité de façons reçoivent et communiquent sans cesse des mouvements divers. Les différentes propriétés de ces matières, leurs différentes combinaisons, leurs façons d'agir si variées, qui en sont des suites nécessaires, constituent pour nous les essences des êtres ; et c'est de ces essences diversifiées que résultent les différents ordres, rangs ou systèmes, que ces êtres occupent, dont la somme totale fait ce que nous appelons la nature.

Ainsi la nature, dans la signification la plus étendue, est le grand tout qui résulte de l'assemblage des différentes matières, de leurs différentes combinaisons, et des différents mouvements que nous voyons dans l'univers. La nature, dans un sens moins étendu, ou considérée dans chaque être, est le tout qui résulte de l'essence, c'est-à-dire des propriétés, des combinaisons, des mouvements ou façons d'agir qui le distinguent des autres êtres. C'est ainsi que l'homme est un tout, résultant des combinaisons de certaines matières, douées de propriétés particulières dont l'arrangement se nomme *organisation*, et dont l'essence est de sentir, de penser, d'agir, en un mot de se mouvoir d'une façon qui le distingue des autres êtres avec lesquels il se compare : d'après cette comparaison, l'homme se range dans un ordre, un système, une classe à part, qui diffère de celle des animaux dans lesquels il ne voit pas les mêmes propriétés qui sont en lui. Les différents systèmes des êtres, ou si l'on veut, leurs *natures particulières*, dépendent du système général, du grand tout, de la nature universelle dont ils font partie, et à qui tout ce qui existe est nécessairement lié.

*
* *

N. B. — Après avoir fixé le sens que l'on doit attacher au mot *nature*, je crois devoir avertir le lecteur, une fois pour toutes, que lorsque dans le cours de cet ouvrage, je dis que la nature produit un effet, je ne prétends point personnifier cette nature, qui est un être abstrait ; mais j'entends que l'effet dont je parle est le résultat nécessaire des propriétés de quelqu'un des êtres qui composent le grand ensemble que nous voyons. Ainsi quand je dis *la nature veut que l'homme travaille à son bonheur*, c'est pour éviter les circonlocutions et les redites, et j'entends par là, qu'il est de l'essence d'un être qui sent, qui pense, qui veut, qui agit, de travailler à son bonheur. Enfin j'appelle *naturel* ce qui est conforme à l'essence des choses ou aux lois que la nature prescrit à tous les êtres qu'elle renferme, dans les ordres différents que ces êtres occupent, et dans les différentes circonstances par lesquelles ils sont obligés de passer. Ainsi la santé est *naturelle* à l'homme dans un certain état ; la maladie est un état *naturel* pour lui dans d'autres circonstances ; la mort est un état naturel du corps privé de quelques-unes des choses nécessaires au maintien, à l'existence de l'animal, etc. Par essence, j'entends ce qui constitue un être, ce qu'il est, la somme de ses propriétés ou des qualités d'après lesquelles il existe et agit comme il fait. Quand on dit qu'*il est de l'essence de la pierre de tomber*, c'est comme si l'on disait que sa chute est un effet nécessaire de son poids, de sa densité, de la liaison de ses parties, des éléments dont elle est composée. En un mot, l'*essence* d'un être est sa nature individuelle et particulière (1).

(1) M. Damiron, dans son *Mémoire sur d'Holbach*, après avoir minutieusement analysé ce premier chapitre, écrit :

« On pourrait à la rigueur s'arrêter là, si on le voulait, dans l'analyse du *Système de la nature*. On en a en effet implicitement, dans ses prémisses, toutes les principales conséquences, et il ne faudrait pour les déduire qu'un travail logique assez facile et assez simple : il n'y aurait qu'à tirer de l'idée de la nature, mise de tout point à la place de celle de l'esprit, toutes celles qui en découlent : de cette espèce de naturalisme, on ferait sortir sans peine la négation de l'âme, de la liberté et de Dieu. » Matérialisme, déterminisme, athéisme : ce sont en effet les conclusions auxquelles aboutit la philosophie mécaniste de d'Holbach.

TURGOT

Anne-Robert-Jacques Turgot, baron de l'Aulne, naquit à Paris le 10 mai 1727. Il fut destiné à l'état ecclésiastique, et, en conséquence, il suivit les cours de la Faculté de théologie. Admis à la maison de Sorbonne en 1749, il fut élu prieur six mois après. Ce titre de prieur donnait aux jeunes gens à qui on le décernait l'obligation de prononcer à certaines époques des discours latins. On a conservé deux des discours sorbonniques de Turgot. Ils révèlent l'étendue des études qu'avait faites le jeune étudiant, et la maturité déjà remarquable de son esprit. Le premier traite des avantages que l'établissement du christianisme a procurés au genre humain, le deuxième traite des progrès successifs de l'esprit humain. C'est un sujet que les philosophes du XVIII[e] siècle ont volontiers abordé. Turgot y montra des idées très libérales, un sentiment très profond de la perfectibilité humaine. Il était déjà préoccupé de l'amélioration du sort de ses semblables, et l'on trouve dans ces ouvrages de ses débuts la plupart des vues qui devaient plus tard, lorsqu'il fut devenu ministre, déterminer sa politique. Les questions économiques l'intéressaient vivement, et dès 1749, dans une lettre à son condisciple l'abbé de Cicé, il réfutait la défense du système de Law qu'avait publiée vingt ans auparavant l'abbé Terrasson. C'est vers les études de cet ordre que Turgot était attiré. Il renonça donc à l'état écclésiastique, pour lequel il n'avait pas de vocation, et quitta la Sorbonne en décembre 1750. En 1752 il entra au Parlement,

comme conseiller ; quelques mois après il y fut nommé maître des requêtes ; en 1761 il fut envoyé à Limoges comme intendant ; il y resta jusqu'en 1774 ; le 20 juillet de cette année Louis XVI l'appela au ministère. Nous n'avons pas à retracer ici sa courte carrière de ministre réformateur. Il fut, selon l'expression de Renan, « habile financier, économiste profond, philosophe excellent ». Sa politique, qui était de réaliser des économies sans recourir à la banqueroute, sans augmenter les impôts et sans faire d'emprunts, lui valut l'inimitié de la plus grande partie d'une cour frivole et prodigue. La disgrâce vint en mai 1776, moins de deux ans après son élévation. Il s'occupa alors d'études littéraires et mourut à Paris le 18 mars 1781.

Ses œuvres, qui traitent surtout d'économie politique, ont été éditées plusieurs fois ; la meilleure de ces éditions est celle en 2 volumes in-8° parue en 1844 avec des notes de MM. Eugène Daire et Hippolyte Dussard.

Turgot a été en relations avec les économistes et les philosophes de son temps. Chez Mme Geoffrin, il connut d'Alembert et d'autres encyclopédistes. Par d'Alembert il entra à l'*Encyclopédie*. Il écrivit pour ce recueil plusieurs articles anonymes : *Etymologie* ; *Existence* ; *Expansibilité* ; *Foires et marchés* ; *Fondation*. Il en avait projeté quelques autres : *Hôpital* ; *Humide* et *Humidité* ; *Immatérialité* ; *Inspecteurs* ; *Mendicité*, mais il ne les écrivit pas. Après la suspension, par ordre, de l'*Encyclopédie*, il ne continua pas sa collaboration. Nous signalons l'article *Etymologie*, dont M. Louis Ducros, dans son ouvrage *les Encyclopédistes*, dit que c'est ce que Turgot a écrit « de plus remarquable pour l'*Encyclopédie* » ; nous n'en avons rien donné, parce qu'il est fort étendu et qu'il est difficile de détacher de ce tout un fragment qui se suffise à lui-même. Nous avons reproduit la principale partie de l'article *Existence* à propos duquel M. Léon Say, dans sa biographie de *Turgot* (collection des Grands Écrivains),

écrit : « La publication de l'article *Existence* fut un véritable événement littéraire et philosophique. Le monde des gens de lettres et des encyclopédistes avait été frappé de la précision et de la clarté du style, de la nouveauté et de la profondeur des idées... Cousin l'admirait beaucoup et lui a fait une place à part dans l'œuvre philosophique du XVIIIe siècle. »

Nous avons fait suivre ce morceau d'un fragment du mémoire *sur la tolérance* adressé au roi en juin 1775, et de quelques pages de *pensées diverses.*

DE LA NOTION D'EXISTENCE (1)

Je pense, donc je suis, disait Descartes. Ce grand homme, voulant élever sur des fondements solides le nouvel édifice de sa philosophie, avait bien senti la nécessité de se dépouiller de toutes les notions acquises, pour appuyer désormais toutes ses propositions sur des principes dont l'évidence ne serait susceptible ni de preuve, ni de doute. Mais il était bien loin de penser que ce premier raisonnement, ce premier anneau par lequel il prétendait saisir la chaîne entière des connaissances humaines, supposât lui-même des notions très abstraites, et dont le développement était très difficile, celles de *pensée* et d'*existence*. Locke, en nous apprenant, ou plutôt en nous *prouvant* le premier que toutes les idées nous viennent des sens, et qu'il n'est aucune notion dans l'esprit humain à laquelle on ne soit arrivé en partant uniquement des sensations, nous a montré le véritable point d'où les hommes sont partis, et où nous devons nous replacer, pour suivre la génération de toutes nos idées. Mon dessein n'est cependant point ici de prendre l'homme au premier instant de son être, d'examiner comment ses sensations sont devenues des idées, et de discuter si l'expérience seule lui a appris à rapporter ses sensations à des distances déterminées, à les sentir les unes hors des autres, et à se former l'idée d'*étendue*, comme le croit M. l'abbé de Condillac ; ou si, comme je le crois, les sensations propres de la vue, du toucher, et peut-être de tous les autres sens, ne sont pas nécessairement rapportées à une distance quelconque les unes des autres, et ne présentent pas elles-mêmes l'idée de l'étendue.

Je n'ai pas besoin de ces recherches : si l'homme à cet égard a quelque chemin à faire, il est tout fait, longtemps avant qu'il songe à se former la notion abstraite de l'*existence* ; et je puis bien le supposer arrivé à un point que les

(1) *Encyclopédie :* article *Existence.*

brutes mêmes ont certainement atteint, si nous avons le droit de juger qu'elles ont une âme. Il est au moins incontestable que l'homme a su voir avant que d'apprendre à raisonner ou à parler ; et c'est à cette époque certaine que je commence à le considérer.

En le dépouillant donc de tout ce que le progrès de ses réflexions lui a fait acquérir depuis, je le vois, dans quelque instant que je le prenne, ou plutôt je me sens moi-même assailli par une foule de sensations et d'images que chacun de mes sens m'apporte, et dont l'assemblage me présente un monde d'objets distincts les uns des autres, et d'un autre objet qui seul m'est présent par des sensations d'une certaine espèce, et qui est le même que j'apprendrai dans la suite à nommer *moi*. Mais ce monde sensible, de quels éléments est-il composé ? Des points noirs, blancs, rouges, verts, bleus, ombrés ou clairs, combinés en mille manières, placés les uns hors des autres, rapportés à des distances plus ou moins grandes, et formant par leur contiguïté une surface plus ou moins enfoncée sur laquelle mes regards s'arrêtent : c'est à quoi se réduisent toutes les images que je reçois par le sens de la vue. La nature opère devant moi sur un espace indéterminé, précisément comme le peintre opère sur une toile.

Les sensations de froid, de chaleur, de résistance, que je reçois par le sens du toucher, me paraissent aussi comme dispersées çà et là dans un espace à trois dimensions, dont elles déterminent les différents points ; et dans lequel, lorsque les points tangibles sont contigus, elles dessinent aussi des espèces d'images, comme la vue, mais à leur manière, et tranchées avec bien moins de netteté.

Le goût me paraît encore une sensation locale, toujours accompagnée de celles qui sont propres au toucher, dont elle semble une espèce limitée à un organe particulier.

Quoique les sensations propres de l'ouïe et de l'odorat ne nous présentent pas à la fois (du moins d'une façon permanente) un certain nombre de points contigus qui puissent former des figures et nous donner une idée d'étendue, elles ont cependant leur place dans cet espace dont les sensations de la vue et du toucher nous déterminent les dimensions ; et nous leur assignons toujours une situation, soit que nous les rapportions à une distance éloignée de nos organes, ou à ces organes mêmes.

Il ne faut pas omettre un autre ordre de sensations plus pénétrantes, pour ainsi dire, qui, rapportées à l'intérieur de notre corps, et en occupant même quelquefois toute l'habitude, semblent remplir les trois dimensions de l'espace, et porter immédiatement avec elles l'idée de l'étendue solide. Je ferai de ces sensations une classe particulière sous le nom de *tact intérieur*, ou sixième sens. J'y rangerai les douleurs qu'on ressent quelquefois dans l'intérieur des chairs, dans la capacité des intestins, dans les os même ; les nausées, le malaise qui précède l'évanouissement, la faim, la soif, l'émotion qui accompagne toutes les passions ; les frissonnements, soit de douleur, soit de volupté ; enfin cette multitude de sensations confuses qui ne nous abandonnent jamais, qui circonscrivent en quelque sorte notre corps, qui nous le rendent toujour présent, et que par cette raison quelques métaphysiciens ont appelé : *sens de la coexistence de notre corps.*

Dans cette espèce d'analyse de toutes nos idées purement sensibles, je n'ai point rejeté les expressions qui supposent des notions réfléchies, et des connaissances d'un ordre très postérieur à la simple sensation ; il fallait bien m'en servir. L'homme réduit aux sensations n'a presque point de langage, et il n'a pu les désigner que par les premiers noms qu'il aura donnés aux organes qui les reçoivent ou aux objets qui les excitent ; ce qui suppose tout le système de nos jugements sur l'*existence* des objets extérieurs, déjà formé. Mais je suis sûr de n'avoir peint que la situation de l'homme réduit aux simples impressions des sens, et je crois avoir fait l'énumération exacte de celles qu'il éprouve. Il en résulte que toutes les idées des objets que nous apercevons par les sens, se réduisent, en dernière analyse, à une foule de sensations de couleurs, de résistance, de sons, etc., rapportées à différentes distances les unes des autres, et répandues dans un espace indéterminé, comme autant de points dont l'assemblage et les combinaisons forment un tableau *solide* (si l'on peut employer ici ce mot dans la même acception que les géomètres), auquel tous nos sens à la fois fournissent des images variées et multipliées indéfiniment.

Je suis encore loin de la notion de l'*existence*, et je ne vois jusqu'ici qu'une impression passive, ou tout au plus le jugement naturel par lequel plusieurs métaphysiciens prétendent que nous transportons nos propres sensations hors

de nous-mêmes, pour les répandre sur les différents points de l'espace que nous examinons. Ce tableau, composé de toutes nos sensations, cet univers idéal n'est jamais le même deux instants de suite ; et la mémoire qui conserve dans le second instant l'impression du premier, nous met à portée de comparer ces tableaux passagers, et d'en observer les différences. (Le développement de ce phénomène n'appartient point à cet article, et je dois encore le supposer, parce que la mémoire n'est pas plus le fruit de nos réflexions que la sensation même.) Nous acquérons insensiblement les idées de changement et de mouvement. (Remarquez que je dis *idée*, et non pas *notion*.) Plusieurs assemblages de ces points colorés, chauds ou froids, etc., nous paraissent changer de distance les uns par rapport aux autres, quoique les points eux-mêmes qui forment ces assemblages gardent entre eux le même arrangement, la même coordination. Cette coordination nous apprend à distinguer ces assemblages de sensations par masses. Ces masses de sensations coordonnées sont ce que nous appellerons un jour : *objets* ou *individus*.

Nous voyons ces individus s'approcher, se fuir, disparaître quelquefois entièrement pour reparaître encore. Parmi ces objets ou groupes de sensations qui composent ce tableau mouvant, il en est un qui, quoique renfermé dans des limites très étroites en comparaison du vaste espace où flottent tous les autres, attire notre attention plus que tout le reste ensemble. Deux choses surtout le distinguent : sa présence continuelle, sans laquelle tout disparaît, et la nature particulière des sensations qui nous le rendent présent : toutes les sensations du toucher s'y rapportent, et circonscrivent exactement l'espace dans lequel il est renfermé. Le goût et l'odorat lui appartiennent aussi ; mais ce qui attache notre attention à cet objet d'une manière plus irrésistible, c'est le plaisir et la douleur, dont la sensation n'est jamais rapportée à aucun point de l'espace. Par là, cet objet particulier, non seulement devient pour nous le centre de tout l'univers, et le point d'où nous mesurons les distances, mais nous nous accoutumons encore à le regarder comme notre *être* propre ; et, quoique les sensations qui nous peignent la lune et les étoiles ne soient pas plus distinguées de nom que celles qui se rapportent à notre corps, nous les regardons comme étrangères, et nous bornons le sentiment du *moi* à ce petit espace circonscrit par le plaisir et par la douleur. Mais cet assem-

blage de sensations auxquelles nous bornons ainsi notre être, n'est dans la réalité, comme tous les autres assemblages de sensations, qu'un objet particulier du grand tableau qui forme l'univers idéal.

Tous les autres objets changent à tous les instants, paraissent et disparaissent, s'approchent et s'éloignent les uns des autres, et de ce *moi*, qui, par sa présence continuelle, devient le terme nécessaire auquel nous les comparons. Nous les apercevons hors de nous, parce que l'objet que nous appelons *nous* n'est qu'un objet particulier comme eux, et parce que nous ne pouvons rapporter nos sensations à différents points d'un espace, sans voir les assemblages de ces sensations les uns hors des autres ; mais quoique aperçus hors de nous, comme leur perception est toujours accompagnée du *moi*, cette perception simultanée établit entre eux et nous une relation de présence qui donne aux deux termes de cette relation, le *moi* et l'objet extérieur, toute la réalité que la conscience assure au sentiment du *moi*.

Cette conscience de la présence des objets n'est point encore la notion de l'*existence*, et n'est pas même celle de *présence* ; car nous verrons, dans la suite, que tous les objets de la sensation ne sont pas pour cela regardés comme présents. Les objets dont nous observons la distance et les mouvements autour de notre corps, nous intéressent par les effets que ces distances ou ces mouvements nous paraissent produire sur lui, c'est-à-dire par les sensations de plaisir et de douleur que ces mouvements peuvent nous donner, dont ils sont accompagnés ou suivis pour nous. La facilité que nous avons de changer à volonté la distance de notre corps aux autres objets immobiles, par un mouvement que l'effort qui l'accompagne nous empêche d'attribuer à ceux-ci, nous sert à chercher les objets dont l'approche nous donne du plaisir, à éviter ceux dont l'approche est accompagnée de douleur. La présence de ces objets devient la source de nos désirs et de nos craintes, et le motif des mouvements de notre corps, dont nous dirigeons la marche au milieu de tous les autres corps, précisément comme un pilote conduit une barque sur une mer semée de rochers et couverte de barques ennemies. Cette comparaison, que je n'emploie point à titre d'ornement, sera d'autant plus propre à rendre notre idée sensible, que la circonstance où se trouve le pilote n'est qu'un cas particulier de la situation où se trouve l'homme dans la nature,

environné, pressé, traversé, choqué par tous les êtres ; suivons-la. — Si le pilote ne pensait qu'à éviter les rochers qui paraissent à la surface de la mer, le naufrage de sa barque, entr'ouverte par quelque écueil caché sous les eaux, lui apprendrait sans doute à craindre d'autres dangers que ceux qu'il aperçoit ; il n'irait pas bien loin non plus, s'il fallait qu'en partant il vît le port où il désire arriver. Comme lui, l'homme est bientôt averti, par les effets trop sensibles d'êtres qu'il avait cessé de voir, soit en s'éloignant, soit dans le sommeil, ou seulement en fermant les yeux, que les objets ne sont point anéantis pour avoir disparu, et que les limites de ses sensations ne sont point les limites de l'univers. De là naît un nouvel ordre de choses, un nouveau monde intellectuel, aussi vaste que le monde sensible était borné. Si un objet emporté loin du spectateur par un mouvement rapide se perd enfin dans l'éloignement, l'imagination suit son cours plus loin que laportée des sens, prévoit ses effets, mesure sa vitesse ; elle conserve le plan des situations relatives des objets que les sens ne voient plus ; elle tire des lignes de communication des objets de la sensation actuelle à ceux de la sensation passée : elle en mesure la distance ; elle parvient même à prévoir les changements qui ont dû arriver dans cette situation, par la vitesse plus ou moins grande de leur mouvement. L'expérience vérifie tous ces calculs, et dès lors les objets absents entrent, comme les présents, dans le système général de nos désirs, de nos craintes, des motifs de nos actions ; l'homme, comme le pilote, évite et cherche les objets qui échappent à tous ses sens.

Voilà une nouvelle chaîne, et de nouvelles relations par lesquelles les êtres supposés hors de nous se lient à la conscience du *moi*, non plus par la simple perception simultanée, puisque souvent ils ne sont point aperçus du tout, mais par la connexité qui lie entre eux les changements de tous les êtres et nos propres sensations, comme causes et effets les uns des autres. — Cette nouvelle chaîne de rapports s'étendant à une foule d'objets hors de la portée des sens, l'homme est forcé de ne plus confondre les êtres mêmes avec ses sensations. Il apprend à distinguer les uns des autres les objets présents (c'est-à-dire renfermés dans les limites de la situation actuelle, liés avec la conscience du *moi* par une perception simultanée) et les objets absents, c'est-à-dire les êtres indiqués seulement par leurs effets, ou par la mémoire des

sensations passées ; les objets que nous ne voyons pas, mais qui, par un enchaînement quelconque des causes et des effets, agissent sur ce que nous voyons, que nous verrions, s'ils étaient placés dans une situation et à une distance convenables, et que d'autres êtres semblables à nous voient peut-être dans le moment même : c'est-à-dire encore que ces *êtres*, sans nous être présents par la voie des sensations, forment entre eux, avec ce que nous voyons, et avec nous-mêmes, une chaîne de rapports, soit d'actions réciproques, soit de distance seulement ; rapports dans lesquels, le *moi* étant toujours un des termes, la réalité de tous les autres nous est certifiée par la conscience de ce *moi*.

Essayons à présent de suivre la notion de l'*existence* dans les progrès de sa formation. Le premier fondement de cette notion est la conscience de notre propre sensation, et le sentiment du *moi* qui résulte de cette conscience. La relation nécessaire entre l'être apercevant et l'être aperçu, considéré hors du *moi*, suppose dans les deux termes la même réalité. Il y a dans l'un et dans l'autre un fondement de cette relation, que l'homme, s'il avait un langage, pourrait désigner par le nom commun d'*existence* ou de *présence* ; car ces deux notions ne seraient point encore distinguées l'une de l'autre.

L'habitude de voir reparaître les objets sensibles après les avoir perdus quelque temps, et de retrouver en eux les mêmes caractères et la même action sur nous, nous a appris à connaître les êtres par d'autres rapports que par nos sensations, et à les en distinguer. Nous donnons, si j'ose ainsi parler, notre aveu à l'imagination qui nous peint ces objets de la sensation passée avec les mêmes couleurs que ceux de la sensation présente, et qui leur assigne, comme celle-ci, un lieu dans l'espace dont nous nous voyons environnés ; et nous reconnaissons par conséquent, entre ces objets imaginés et nous, les mêmes rapports de distance et d'action mutuelle que nous observons entre les objets actuels de la sensation. Ce rapport nouveau ne se termine pas moins à la conscience du *moi*, que celui qui est entre l'être aperçu et l'être apercevant : il ne suppose pas moins dans les deux termes la même réalité, et un fondement de leur relation qui a pu être encore désigné par le nom commun d'*existence* ; ou plutôt l'action même de l'imagination, lorsqu'elle représente ces objets avec les mêmes rapports d'action et de distance, soit entre eux, soit avec nous, est telle, que les objets

actuellement présents aux sens peuvent tenir lieu de ce nom général, et devenir comme un premier langage qui renferme, sous le même *concept*, la réalité des objets actuels de la sensation, et celle de tous les êtres que nous supposons répandus dans l'espace. Mais il est très important d'observer que ni la simple sensation des objets présents, ni la peinture que fait l'imagination des objets absents, ni le simple rapport de distance ou d'activité réciproque, commun aux uns et aux autres, ne sont précisément la chose que l'esprit voudrait désigner par le nom général d'*existence* : c'est le fondement même de ces rapports, supposé commun au *moi*, à l'objet vu et à l'objet simplement distant, sur lequel tombent véritablement et le nom d'*existence* et notre affirmation, lorsque nous disons qu'une chose existe. — Ce fondement n'est ni ne peut être connu immédiatement, et ne nous est indiqué que par les rapports différents qui le supposent : nous nous en formons cependant une espèce d'idée que nous tirons par voie d'abstraction du témoignage que la conscience nous rend de nous-mêmes et de notre sensation actuelle, c'est-à-dire que nous transportons en quelque sorte cette conscience du *moi* sur les objets extérieurs, par une espèce d'assimilation vague, démentie aussitôt par la séparation de tout ce qui concerne le *moi*, mais qui ne suffit pas moins pour devenir le fondement d'une abstraction ou d'un signe commun, et pour être l'objet de nos jugements.

Le concept de l'*existence* est donc le même dans un sens, soit que l'esprit ne l'attache qu'aux objets de la sensation, soit qu'il l'étende sur les objets que l'imagination lui présente avec des relations de distance ou d'activité, puisqu'il est toujours primitivement renfermé dans la conscience même du *moi* généralisé plus ou moins. A la manière dont les enfants prêtent du sentiment à tout ce qu'ils voient, et l'inclination qu'ont eue les premiers hommes à répandre l'intelligence et la vie dans toute la nature, je me persuade que le premier pas de cette généralisation a été de prêter à tous les objets vus hors de nous tout ce que la conscience nous rapporte de nous-mêmes, et qu'un homme, à cette première époque de la raison, aurait autant de peine à reconnaître une substance matérielle, qu'un matérialiste en a aujourd'hui à croire à une substance purement spirituelle, ou un cartésien à recevoir l'attraction. Les différences que nous avons observées entre les animaux et les autres objets, nous ont fait retrancher

de ce concept l'intelligence, et successivement la sensibilité. Nous avons vu qu'il n'avait été d'abord étendu qu'aux objets de la sensation actuelle ; et c'est à cette sensation, rapportée hors de nous, qu'il était attaché, en sorte qu'elle en était comme le signe inséparable, et que l'esprit ne pensait pas à la distinguer. Les relations de distance et d'activité des objets à nous étaient cependant aperçues : elles indiquaient aussi avec le *moi* un rapport qui supposait également le fondement commun auquel le concept de l'*existence*, emprunté de la conscience du *moi*, n'était pas moins applicable ; mais, comme ce rapport n'était présenté que par la sensation elle-même, on ne dut spécialement y attacher le concept de l'*existence* que lorsqu'on reconnut des objets absents. Au défaut du rapport de sensation, qui cessait d'être général, le rapport de distance et d'activité généralisé par l'imagination, et transporté des objets de la sensation actuelle à d'autres objets supposés, devint le signe de l'*existence* commune aux deux ordres d'objets, et le rapport de la sensation actuelle ne fut plus que le signe de la présence, c'est-à-dire d'un cas particulier compris sous le concept général d'*existence*.

DE LA TOLÉRANCE (1)

... Tous les souverains n'ont pas la même religion, et chaque homme religieux se sent en sa conscience, pour son devoir et son salut, obligé de suivre la religion qu'il croit la vraie. Les souverains n'ont donc pas droit d'ordonner à leurs sujets de suivre la religion qu'eux souverains ont adoptée. Dieu, en jugeant les hommes, leur demandera s'ils ont cru et pratiqué la vraie religion. Il ne leur demandera pas s'ils ont cru et pratiqué la religion de leur souverain ; et comment le leur demanderait-il, si tous les souverains ne sont pas de la vraie religion? Jetez les yeux sur la mappemonde, Sire, et voyez combien il y a peu de pays dont les souverains soient catholiques. Comment se pourrait-il que le plus grand nombre des souverains de l'univers étant dans l'erreur, ils eussent reçu

(1) *Mémoire au roi sur la tolérance.* (*Œuvres* de Turgot, t. II.)

de Dieu le droit de juger de la vraie religion ? S'ils n'ont pas ce droit, s'ils n'ont ni l'*infaillibilité* ni la *mission divine*, qui seule pourrait le donner, comment oseraient-ils prendre sur eux de décider du sort de leurs sujets, de leur bonheur ou de leur malheur pendant une éternité entière ? Tout homme, dans les principes de la religion, a son âme à sauver ; il a toutes les lumières de la raison et de la révélation pour trouver les voies du salut ; il a sa conscience pour appliquer ces lumières ; mais cette conscience est pour lui seul. Suivre la sienne est le droit et le devoir de tout homme, et nul homme n'a droit de donner la sienne pour règle à un autre. Chacun répond pour soi devant Dieu, et nul ne répond pour autrui.

Cela est d'une telle évidence qu'on croirait perdre son temps à le prouver, si les illusions contraires n'avaient aveuglé pour ainsi dire la plus grande partie du genre humain, si elles n'avaient pas inondé la terre de sang, si elles ne faisaient pas encore aujourd'hui des millions de malheureux. La patience ne doit donc pas se lasser, et je vais encore présenter le même raisonnement sous une autre face.

Il ne peut y avoir droit de commander sur quoi que ce soit, s'il n'y a en même temps de la part de celui qui reçoit le commandement, devoir d'obéir. Or s'il y a une religion vraie, non seulement il n'y a pas devoir d'obéir au prince qui commande une religion différente de celle que dicte la conscience, mais il y a, au contraire, devoir de lui désobéir' devoir rigoureusement imposé par la Divinité, devoir dont, suivant la religion que Votre Majesté professe, la violation sera punie par une éternité de supplices. Donc, sur les matières de religion, le prince ne peut avoir droit de commander. Devoir de désobéir d'un côté, et droit de commander de l'autre, seraient une contradiction dans les termes.

Les défenseurs de l'intolérance diront-ils que le prince n'a droit de commander que quand sa religion est vraie, et qu'alors on doit lui obéir ? Non, même alors, on ne peut ni ne doit lui obéir ; car si l'on doit suivre la religion qu'il prescrit, ce n'est pas parce qu'il le leur commande, mais parce qu'elle est vraie ; et ce n'est pas ni ne peut être parce que le prince la prescrit qu'elle est vraie. Il n'y a aucun homme assez absurde pour croire une religion vraie par une pareille raison. Celui donc qui s'y soumet de bonne foi n'obéit pas au prince, il n'obéit qu'à sa conscience ; et l'ordre du prince n'ajoute ni ne peut ajouter aucun poids à l'obliga-

tion que cette conscience lui impose. Que le prince croie ou ne croie pas une religion, qu'il commande ou ne commande pas de l suivre, elle n'en est ni plus ni moins ce qu'elle est, ou vraie ou fausse. L'opinion du prince est donc absolument étrangère à la vérité d'une religion, et par conséquent à l'obligation de la suivre : le prince n'a donc, comme prince, aucun droit de juger, aucun droit de commander à cet égard ; son incompétence est absolue sur les choses de cet ordre, qui ne sont point de son ressort, et dans lesquelles la conscience de chaque individu n'a et ne peut avoir que Dieu seul pour juge.

Quelques théologiens disent : « Nous convenons que le prince n'a pas le droit de juger de la religion, mais l'Église a ce droit, et le prince soumis à l'Église ordonne de se conformer à ses jugements. Il ne juge point, mais ordonne qu'on se soumette à un jugement légitime. » Comme ce raisonnement a été fait et se fait encore sérieusement, il faut y répondre sérieusement.

L'Église a le droit de juger des choses de la religion, oui, sans doute ; elle a le droit d'exclure de son sein, de dire anathème à ceux qui refusent de se soumettre à ses décisions ; ces décisions obligent la conscience, ce que l'Église lie et délie sur la terre sera lié et délié au ciel. Mais l'Église n'est point une puissance temporelle ; elle n'a ni droit ni pouvoir de punir sur la terre ; ses anathèmes sont la dénonciation des peines que Dieu réserve dans l'autre vie à l'obstination des réfractaires.

Le prince, s'il est catholique, est enfant de l'Église ; il lui est soumis ; mais c'est comme homme dans les choses qui intéressent sa religion, son salut personnel. Comme prince, il est indépendant de la puissance ecclésiastique. L'Église ne peut donc lui rien ordonner en tant qu'il est prince, mais seulement en tant qu'il est homme, et comme ce n'est qu'en qualité de prince qu'il obligerait ses sujets à se soumettre au jugement de l'Église, il s'ensuit que l'Église ne peut lui faire un devoir d'employer son autorité pour les y obliger. Elle ne peut pas lui en donner le droit, d'abord parce qu'elle ne l'a pas, mais encore parce que le prince, comme prince, non seulement ne connaît point la supériorité de l'Église, mais parce qu'il n'a pas même de compétence pour juger quels sont les droits de l'Église, ni que telle société est la vraie Église. Y a-t-il une Église infaillible ? La société des chrétiens unis au pape est-

elle cette Église ? Voilà précisément la question qui divise toute l'Europe en deux parties à peu près égales, ou la question à juger entre les protestants et les catholiques. Il y en a même une autre à juger encore avant celle-là, car les protestants et les catholiques reconnaissent les uns et les autres la vérité du christianisme et la divinité des Écritures, sur lesquelles toutes les communions chrétiennes prétendent appuyer leurs croyances. Mais les juifs n'admettent pas toutes ces écritures ; une grande partie de l'Asie suit la religion de Mahomet, et rejette celle de Jésus-Christ. Les pays musulmans sont aussi étendus que les pays où le christianisme est établi ; le reste de la terre, encore plus vaste, ne reconnaît ni Mahomet, ni Jésus-Christ, et suit des religions différentes. Tous ces peuples, et leurs magistrats, et leurs rois, sont bien loin de croire à l'infaillibilité de l'Église romaine ; et puisque les rois ne sont pas d'accord sur cette infaillibilité, puisque leur qualité de rois les laisse également sujets à l'erreur sur cette question et sur les questions mêmes que celle-là suppose, leur qualité de rois ne leur donne donc aucun titre pour juger plutôt cette question que les autres ; ils sont donc tous aussi incompétents les uns que les autres pour en décider. Ceux qui sont soumis à l'Église lui sont soumis pour eux, pour leur propre salut comme hommes ; mais ils ne le sont point comme princes. Ils ne le sont point pour le salut de leurs sujets, qui ne leur est pas confié.

Non, le salut de leurs sujets ne leur est point et ne peut leur être confié. Il ne l'est ni ne peut l'être à aucun prince infidèle, et s'il l'était au prince chrétien et catholique à l'exclusion du prince infidèle, il faudrait qu'il y eût quelque différence, entre le prince infidèle et le prince catholique, quant à l'autorité qu'ils ont droit d'exercer sur leurs sujets. Il faudrait que Clovis, en se faisant chrétien, eût acquis les droits de souverain qui lui manquaient auparavant. Il faudrait que la couronne, en passant de la tête de Henri III sur celle de Henri IV, eût perdu quelques-uns de ses droits, et c'était en effet la doctrine des fanatiques du temps.

Tel est le piège que le fanatisme intolérant a tendu aux princes qui ont eu la sottise de l'écouter. En les flattant d'un pouvoir inutile à leur grandeur, il n'a voulu qu'acquérir un instrument aveugle de ses fureurs, et se préparer un titre pour dépouiller à son tour l'autorité légitime, si elle ne voulait plus être son esclave. C'est le même esprit, c'est la même

doctrine, qui a produit l'infernale Saint-Barthélemy et la détestable Ligue, mettant tour à tour le poignard dans la main des rois pour égorger les peuples, et dans la main des peuples pour assassiner les rois.

Voilà, Sire, un sujet de méditation que les princes doivent avoir sans cesse présent à la pensée.

OBSERVATIONS ET PENSÉES DIVERSES (1)

L'imagination ne nous trompe pas ; nous sentons ce que nous croyons sentir. Le bonheur qu'on appelle réel consiste uniquement dans nos sensations, aussi bien que celui que nous appelons imaginaire. Mais l'un est lié avec l'existence des objets qui nous environnent, et forme une chaîne de sensations relatives entre elles. L'autre est moins suivi dans la succession des sensations, qui sont plus indépendantes les unes des autres. — Je le crois aussi plus faible ; l'imagination est la mémoire des sens et peut-être ce qui se passe dans le cerveau quand les esprits animaux réveillent des idées que nous avons eues, répond-il à ce qui arrive quand deux cordes sont à l'unisson. La corde qui ne fait que répéter donne un son bien plus faible que celle qui a été frappée immédiatement.

*
* *

Qu'une vérité soit démontrée, on sait précisément pourquoi on s'y rend ; on sent la force du motif ; *c'est cela*, ni plus ni moins ; et bien des gens diraient volontiers : *Quoi ! n'est-ce que cela ?* Le préjugé doit son empire à des causes moins connues, à une multitude de petites raisons qu'on n'a jamais pesées, qu'on ne s'est pas même *énumérées*. Il y gagne en force tout ce que l'imagination, le désir, la crainte et toutes les passions peuvent ajouter aux raisons. La matière devient obscure : et dans l'obscurité, on craint. — Cromwell aimait mieux gouverner l'Angleterre comme protecteur que comme

(1) *Œuvres* de Turgot, tome II.

roi, parce que les Anglais savaient jusqu'où s'étendaient les droits d'un roi, mais non pas jusqu'où allaient ceux d'un protecteur. C'est sans doute pour cela que la raison fait si peu d'enthousiastes.

*
* *

Les hommes savent compter, très peu savent apprécier. De là l'avarice ; de là aussi la crainte du *qu'en dira-t-on ?* de là cette manie française de faire quelque chose ; de là les mariages insensés où l'on s'épouse sans s'être jamais vus ; de là enfin cette *moutonnerie* qu'on appelle si volontiers, dans le monde, *bon sens,* et qui se réduit à penser d'une manière que le grand nombre ne désapprouve pas.

*
* *

J'ai cherché la raison de cette espèce d'incertitude où sont les hommes sur tout ce qui les touche, et de la préférence qu'ils donnent à l'opinion que les autres ont de leur bonheur, aux sentiments qu'ils en auraient eux-mêmes ; et j'ai vu que les hommes sont à l'égard du jugement qu'ils portent de ce qu'ils sentent le plus intimement, comme à l'égard de tous leurs jugements sur toute autre matière. — Un homme voit de loin un arbre et s'en croit bien sûr. — Qu'un autre lui dise que ce pourrait bien être un moulin à vent, il en rira d'abord ; mais quand deux, trois personnes lui soutiendront que c'est un moulin, son ton deviendra toujours moins assuré, il doutera, et si les témoins sont en assez grand nombre, il ne doutera plus, il croira voir lui-même ce que les autres voient, et il dira : « Je m'étais trompé ; effectivement, je vois bien que c'est un moulin à vent. » — Peu d'hommes savent être sûrs de quelque chose. La vérité semble être comme ces corps dont la figure ne donne point de prise ; on a beau les saisir, si on n'emploie la plus grande force pour les retenir, ils s'échappent des mains. Par rapport à la vérité, cette force d'appréhension et de retenue n'est pas donnée à beaucoup de gens ; c'est pourquoi dans la recherche du bonheur on se fie plus à ce qu'on peut compter et rendre palpable à tous, comme l'argent, qu'à la satisfaction du cœur.

Ce n'est donc pas qu'on veuille simplement assurer les autres de son bonheur, c'est que sans cette assurance des autres on n'en est pas trop sûr soi-même. Or, il y a des

choses, comme l'argent, qui, ayant une valeur convenue dans le public, deviennent en quelque sorte le gage de l'opinion de ce même public. La noblesse, la considération, tiennent quelquefois lieu d'argent ; mais on leur préfère celui-ci. Il ne faut que compter ; et pour les autres biens, quoiqu'il soit assez constant qu'ils ont une valeur, cependant, pour en déterminer précisément le degré, il faudrait évaluer et comparer ; il faudrait juger. Compter est plus tôt fait.

*
* *

Les hommes ont une vanité assez noble, peut-être la seule excusable, parce qu'ils y mettent de la grâce et de l'affection. Ils font aux femmes les honneurs de la société, comme on fait les honneurs de son bien.

*
* *

Si un homme pouvait prévoir avec exactitude tous les événements qui dépendent du hasard, et s'il dirigeait entièrement sa conduite là-dessus, il passerait pour fou chez tous les hommes qui ignoreraient ses motifs. — Quelle fausseté n'y a-t-il donc pas dans les jugements que nous formons d'après les événements heureux ou malheureux !

*
* *

L'histoire montre que les empires sont comme des bulles de savon, qui n'ont jamais tant d'éclat, et ne sont jamais plus près de crever, de se dissiper, que quand elles sont plus enflées. Voyez Xercès couvrant la Grèce d'un million de soldats et Annibal aux portes de Rome : le premier, il est vrai, n'était qu'un despote ; mais le second était un héros.

*
* *

Dans tous les temps il y a un certain nombre de pédants qui, pour se donner un air de gens raisonnables, déclament contre ce qu'ils appellent *le mauvais goût de leur siècle*, et louent avec excès tout ce qui est du siècle précédent. Du temps de Corneille, on n'osait pas soupçonner qu'il égalât Malherbe. Racine, cet admirable peintre des passions, a presque passé

pour un faiseur de madrigaux. Et quand il s'agit de fixer le mérite de notre siècle, à peine paraît-on songer qu'il y ait un Voltaire. Si toutes ces critiques qui ont autrefois attaqué les ouvrages de tant d'hommes immortels, pouvaient sortir de l'obscurité dans laquelle elles ont été plongées presque en naissant, tous ces insectes du Parnasse, qui s'enorgueillissent de piquer les plus grands hommes au talon, rougiraient de la ressemblance.

On peut apprendre par les critiques que de Visé publiait autrefois contre Molière et Racine, par celles de Scudéri contre Corneille, quel sera un jour le sort de celles qu'on fait contre *Mérope*, contre *Alcire*, contre l'*Essai sur l'esprit des nations*, contre tant d'autres ouvrages, qui font honneur à notre siècle. Quand donc les hommes pourront-ils juger avec impartialité, et ne considérer dans les ouvrages que les ouvrages mêmes ? Avec les femmes, les absents ont quelquefois tort ; avec les littérateurs critiques, ce sont toujours les présents.

CONDORCET

Marie-Jean-Antoine Caritat, marquis de Condorcet, naquit à Ribemont, en Picardie, en 1743. Il fit ses études au collège de Navarre et s'y distingua surtout dans les mathématiques. Ses travaux dans cette branche le firent admettre dès 1769 à l'Académie des sciences. Mais Condorcet s'adonna aussi à la philosophie, et c'est comme philosophe qu'il figure dans ce volume.

Il se lia avec les *Encyclopédistes* ; il fut l'ami intime de Turgot ; en 1791 il fut élu député à l'Assemblée législative, et en 1792 député à la Convention. Son activité parlementaire fut considérable. Il prépara, notamment, un projet de constitution qu'il lut à la tribune le 15 février 1793. Il se ménageait avec les diverses factions qui se combattaient dans l'Assemblée. Mais après la chute des Girondins, il ne put contenir son indignation et s'éleva avec force contre les nouveaux tyrans. Décrété d'accusation le 3 octobre, il se retira chez une amie dévouée ; c'est là, au milieu d'angoisses quotidiennes, qu'il composa son *Esquisse d'un tableau historique de l'esprit humain*. Lorsque fut rendu le décret qui punissait de mort toute personne qui donnerait asile à un proscrit, il abandonna sa retraite, malgré l'insistance de l'amie généreuse qui voulait quand même l'abriter ; il quitta Paris le 19 mars 1794, et se cacha pendant quelques jours dans les carrières de Montrouge ; mais, s'étant rendu à Clamart, il fut surpris dans un cabaret, par un membre du comité révolutionnaire

de la commune, qui le fit arrêter : il fut conduit à la prison de Bourg-la-Reine et s'y empoisonna le 28 mars.

Brunetière, dans son *Manuel de l'histoire de la littérature française*, écrit au sujet de Condorcet : « On a dit... qu'il « était « le produit supérieur de la civilisation du XVIIIe siècle », et, sans doute, c'est bien en lui que se résume le meilleur et le pire à la fois de la doctrine encyclopédique... Je ne crois pas que ses travaux scientifiques témoignent de beaucoup d'originalité ni d'érudition, et on ne l'a jamais pris pour un grand écrivain. Mais... il est l'auteur de ce livre fameux, l'*Esquisse d'une histoire des progrès de l'esprit humain*, qui n'est peut-être pas l'expression la plus éloquente que l'on ait donnée de l'idée de progrès, mais qui est bien l'une des plus persuasives... L'*Esquisse* de Condorcet a fondé la religion de la science, et transmis ainsi jusqu'à nous, sous une forme pour ainsi parler portative et maniable, tout ce qu'il y a d'erreur et de vérités contenues et mêlées dans la doctrine encyclopédique. »

C'est donc dans l'*Esquisse* exclusivement, que nous avons puisé les fragments de Condorcet que l'on trouvera ci-après.

Il a écrit un assez grand nombre d'autres ouvrages, de genres très divers. (Arago a donné en 1847-1849 une édition complète en 12 volumes des œuvres de Condorcet.)

Les principales, si, à l'exemple de Brunetière, nous mettons à part ses *œuvres scientifiques*, ses *œuvres économiques* et ses *œuvres politiques*, lesquelles « ne sauraient être considérées comme appartenant à l'histoire littéraire », les principales, disons-nous, sont : ses *éloges académiques*, son *Éloge de Blaise Pascal*, sa *Vie de Turgot*, ses *Mémoires sur l'Instruction publique*, ses *notes* pour une édition des *Œuvres de Voltaire*, sa *Correspondance*, et, par-dessus toutes : l'*Esquisse*.

DES PROGRÈS DE L'ESPRIT HUMAIN DANS LA GRÈCE ANTIQUE (1)

La Grèce avait reçu des peuples de l'Orient leurs arts, une partie de leurs connaissances, l'usage de l'écriture alphabétique, et leur système religieux, mais c'était par l'effet des communications établies entre elle et ces peuples, par des exilés, qui avaient cherché un asile dans la Grèce, par des Grecs voyageurs, qui avaient rapporté de l'Orient des lumières et des erreurs.

Les sciences ne pouvaient donc y être devenues l'occupation et le patrimoine d'une caste particulière. Les fonctions de leurs prêtres se bornèrent au culte des dieux. Le génie pouvait y déployer toutes ses forces, sans être assujetti à des observances pédantesques, au système d'hypocrisie d'un collège sacerdotal. Tous les hommes conservaient un droit égal à la connaissance de la vérité. Tous pouvaient chercher à la découvrir pour la communiquer à tous, et la leur communiquer tout entière.

Cette heureuse circonstance, plus encore que la liberté politique, laissait à l'esprit humain, chez les Grecs, une indépendance, garant assuré de la rapidité et de l'étendue de ses progrès.

Cependant leurs sages, leurs savants, qui prirent bientôt après le nom plus modeste de philosophes ou d'amis de la science, de la sagesse, s'égarèrent dans l'immensité du plan trop vaste qu'ils avaient embrassé. Ils voulurent pénétrer la

(1) Fragment de la quatrième époque dont le titre complet est : *Progrès, de l'esprit humain dans la Grèce, jusqu'au temps de la division des sciences vers le siècle d'Alexandre.*

Les époques qui précèdent ont pour titres : la première, *Les hommes réunis en peuplades* ; la deuxième, *Les peuples pasteurs ; passage de cet état à celui des peuples agriculteurs* ; la troisième, *Progrès des peuples agriculteurs jusqu'à l'invention de l'écriture alphabétique.*

nature de l'homme et celle des dieux, l'origine du monde et celle du genre humain. Ils essayèrent de réduire la nature entière à un seul principe, et les phénomènes de l'univers à une loi unique. Ils cherchèrent à renfermer dans une seule règle de conduite, et tous les devoirs de la morale, et le secret du véritable bonheur.

Ainsi, au lieu de découvrir des vérités, ils forgèrent des systèmes ; ils négligèrent l'observation des faits, pour s'abandonner à leur imagination, et, ne pouvant appuyer leurs opinions sur des preuves, ils essayèrent de les défendre par des subtilités. Cependant ces mêmes hommes cultivaient avec succès la géométrie et l'astronomie. La Grèce leur dut les premiers éléments de ces sciences, et même quelques vérités nouvelles, ou du moins la connaissance de celles qu'ils avaient rapportées de l'Orient, non comme des croyances établies, mais comme des théories dont ils connaissaient les principes et les preuves.

Au milieu de la nuit de ces systèmes, nous voyons même briller deux idées heureuses, qui reparaîtront encore dans des siècles plus éclairés.

Démocrite regardait tous les phénomènes de l'univers comme le résultat des combinaisons et du mouvement de corps simples, d'une figure déterminée et immuable, ayant reçu une impulsion première, d'où résulte une quantité d'action qui se modifie dans chaque atome, mais qui dans la masse entière se conserve toujours la même.

Pythagore annonçait que l'univers était gouverné par une harmonie dont les propriétés des nombres devaient dévoiler les principes ; c'est-à-dire que tous les phénomènes étaient soumis à des lois générales et calculées.

On reconnaît aisément dans ces deux idées et les systèmes hardis de Descartes, et la philosophie de Newton.

Pythagore découvrit par ses méditations, ou reçut des prêtres, soit de l'Égypte soit de l'Inde, la véritable disposition des corps célestes et le vrai système du monde : il le fit connaître aux Grecs. Mais ce système était trop contraire au témoignage des sens, trop opposé aux idées vulgaires, pour que les faibles preuves sur lesquelles on pouvait en établir la vérité fussent capables d'entraîner les esprits. Il resta caché dans le sein de l'école pythagoricienne, et fut oublié avec elle, pour reparaître vers la fin du XVIe siècle, appuyé de preuves plus certaines, qui ont alors triomphé et de la

répugnance des sens et des préjugés de la superstition, plus puissants encore et plus dangereux.

Cette école pythagoricienne s'était répandue principalement dans la Grande Grèce ; elle y formait des législateurs et d'intrépides défenseurs des droits de l'humanité : elle succomba sous les efforts des tyrans. Un d'eux brûla les pythagoriciens dans leur école ; et ce fut une raison suffisante sans doute, non pour abjurer la philosophie, non pour abandonner la cause des peuples, mais pour cesser de porter un nom devenu trop dangereux, et pour quitter des formes qui n'auraient plus servi qu'à réveiller les fureurs des ennemis de la liberté et de la raison.

Une des premières bases de toute bonne philosophie est de former pour chaque science une langue exacte et précise, où chaque signe représente une idée bien déterminee, bien circonscrite, et de parvenir à bien déterminer, à bien circonscrire les idées par une analyse rigoureuse.

Les Grecs, au contraire, abusèrent des vices de la langue commune pour jouer sur le sens des mots, pour embarrasser l'esprit dans de misérables équivoques, pour l'égarer en exprimant successivement par un même signe des idées différentes. Cette subtilité donnait cependant de la finesse aux esprits, en même temps qu'elle épuisait leur force contre de chimériques difficultés. Ainsi cette philosophie de mots, en remplissant des espaces où la raison humaine semble s'arrêter devant quelque obstacle supérieur à ses forces, ne sert point immédiatement à ses progrès, mais elle les prépare, et nous aurons encore occasion de répeter cette même observation.

C'était en s'attachant à des questions peut-être à jamais inaccessibles, en se laissant séduire par l'importance ou la grandeur des objets, sans songer si l'on aurait les moyens d'y atteindre ; c'était en voulant établir les théories avant d'avoir rassemblé les faits, et construire l'univers quand on ne savait pas même encore l'observer ; c'était cette erreur, alors bien excusable, qui, dès les premiers pas, avait arrêté la marche de la philosophie. Aussi Socrate, en combattant les sophistes, en couvrant de ridicules leurs vaines subtilités, criait-il aux Grecs de rappeler enfin sur la terre cette philosophie qui se perdait dans le ciel, non qu'il dédaignât ni l'astronomie, ni la géométrie, ni l'observation des phénomènes de la nature ; non qu'il eût l'idée puérile et fausse de réduire l'esprit humain à la seule étude de la morale : c'est,

au contraire, précisément à son école et à ses disciples que les sciences mathématiques et physiques durent leurs progrès. Parmi les ridicules qu'on cherche à lui donner dans les comédies, le reproche qui amène le plus de plaisanteries est celui de cultiver la géométrie, d'étudier les météores, de tracer des cartes de géographie, de faire des observations sur les verres brûlants, dont, par une singularité remarquable, l'époque la plus reculée ne nous a été transmise que par une bouffonnerie d'Aristophane.

Socrate voulait seulement avertir les hommes de se borner aux objets que la nature a mis à leur portée ; d'assurer chacun de leurs pas avant d'en essayer de nouveaux ; d'étudier l'espace qui les entoure avant de s'élancer au hasard dans un espace inconnu.

Sa mort est un événement important dans l'histoire de l'esprit humain. Elle est le premier crime qu'ait enfanté la guerre de la philosophie et de la superstition.

Déjà l'incendie de l'école pythagoricienne avait signalé la guerre non moins ancienne, non moins acharnée de la philosophie contre les oppresseurs de l'humanité. L'une et l'autre dureront tant qu'il restera sur la terre des prêtres ou des rois, et elles occuperont une grande place dans le tableau qui nous reste à parcourir.

Les prêtres voyaient avec douleur des hommes qui, cherchant à perfectionner leur raison, à remonter aux causes premières, connaissaient toute l'absurdité de leurs dogmes, toute l'extravagance de leurs cérémonies, toute la fourberie de leurs oracles et de leurs prodiges. Ils craignaient que ces philosophes ne confiassent ce secret aux disciples qui fréquentaient leurs écoles ; que d'eux il ne passât à tous ceux qui, pour obtenir de l'autorité ou du crédit, étaient obligés de donner quelque culture à leur esprit ; et qu'ainsi l'empire sacerdotal ne fût bientôt réduit à la classe la plus grossière du peuple, qui finirait elle-même par être désabusée.

L'hypocrisie effrayée se hâta d'accuser les philosophes d'impiété envers les dieux, afin qu'ils n'eussent pas le temps d'apprendre aux peuples que ces dieux étaient l'ouvrage de leurs prêtres. Les philosophes crurent échapper à la persécution en adoptant, à l'exemple des prêtres eux-mêmes, l'usage d'une double doctrine, en ne confiant qu'à des disciples éprouvés les opinions qui blessaient trop ouvertement les préjugés vulgaires.

Mais les prêtres présentaient aux peuples comme des blasphèmes les vérités physiques même les plus simples. Ils poursuivirent Anaxagore, pour avoir osé dire que le soleil était plus grand que le Péloponèse.

Socrate ne put échapper à leurs coups. Il n'y avait plus dans Athènes de Périclès qui veillât à la défense du génie et de la vertu. D'ailleurs Socrate était bien plus coupable. Sa haine pour les sophistes, son zèle pour ramener vers des objets plus utiles la philosophie égarée, annonçaient aux prêtres que la vérité seule était l'objet de ses recherches ; qu'il voulait, non faire adopter par les hommes un nouveau système, et soumettre leur imagination à la sienne, mais leur apprendre à faire usage de leur raison : et de tous les crimes, c'est celui que l'orgueil sacerdotal sait le moins pardonner.

Ce fut au pied du tombeau même de Socrate que Platon dicta les leçons qu'il avait reçues de son maître.

Son style enchanteur, sa brillante imagination, les tableaux riants ou majestueux, les traits ingénieux et piquants, qui, dans ses dialogues, font disparaître la sécheresse des discussions philosophiques ; ces maximes d'une morale douce et pure, qu'il a su y répandre ; cet art avec lequel il met ses personnages en action et conserve à chacun son caractère ; toutes ces beautés que le temps et les révolutions des opinions n'ont pu flétrir, ont dû sans doute obtenir grâce pour les rêves philosophiques qui trop souvent forment le fond de ses ouvrages, pour cet abus des mots que son maître avait tant reproché aux sophistes, et dont il n'a pu préserver le premier de ses disciples.

On est étonné, en lisant ces dialogues, qu'ils soient l'ouvrage d'un philosophe qui, par une inscription placée sur la porte de son école, en défendait l'entrée à quiconque n'aurait pas étudié la géométrie ; et que celui qui débite avec tant d'audace des hypothèses si creuses et si frivoles, ait été le fondateur de la secte où l'on a soumis pour la première fois à un examen rigoureux les fondements de la certitude des connaissances humaines, et même ébranlé ceux qu'une raison plus éclairée aurait fait respecter.

Mais la contradiction disparaît si l'on songe que jamais Platon ne parle en son nom ; que Socrate son maître s'y exprime toujours avec la modestie du doute ; que les systèmes y sont présentés au nom de ceux qui en étaient ou que Platon supposait en être les auteurs : qu'ainsi ces mêmes

dialogues sont encore une école de pyrrhonisme, et que Platon y a su montrer à la fois l'imagination hardie d'un savant qui se plaît à combiner, à développer de brillantes hypothèses, et la réserve d'un philosophe qui se livre à son imagination, sans se laisser entraîner par elle, parce que sa raison, armée d'un doute salutaire, sait se défendre des illusions même les plus séduisantes.

Ces écoles où se perpétuaient la doctrine, et surtout les principes et la méthode d'un premier chef, pour qui ses successeurs étaient cependant bien éloignés d'une docilité servile ; ces écoles avaient l'avantage de réunir entre eux, par les liens d'une libre fraternité, les hommes occupés de pénétrer les secrets de la nature. Si l'opinion du maître y partageait trop souvent l'autorité qui ne doit appartenir qu'à la raison ; si par là cette institution suspendait les progrès des lumières, elle servait à les propager avec plus de promptitude et d'étendue, dans un temps où, l'imprimerie étant inconnue et les manuscrits mêmes très rares, ces grandes écoles dont la célébrité appelait des élèves de toutes les parties de la Grèce, étaient le moyen le plus puissant d'y faire germer le goût de la philosophie, et d'y répandre les vérités nouvelles.

Ces écoles rivales se combattaient avec cette animosité que produit l'esprit de secte, et souvent l'on y sacrifiait l'intérêt de la vérité au succès d'une doctrine, à laquelle chaque membre de la secte attachait une partie de son orgueil. La passion personnelle du prosélytisme corrompait la passion plus noble d'éclairer les hommes. Mais en même temps, cette rivalité entretenait dans les esprits une activité utile ; le spectacle de ces disputes, l'intérêt de ces guerres d'opinion réveillait, attachait à l'étude de la philosophie une foule d'hommes, que le seul amour de la vérité n'aurait pu arracher ni aux affaires, ni aux plaisirs, ni même à la paresse.

Enfin, comme ces écoles, ces sectes, que les Grecs eurent la sagesse de ne jamais faire entrer dans les institutions publiques, restèrent parfaitement libres ; comme chacun pouvait à son gré ouvrir une autre école, ou former une secte nouvelle, on n'avait point à craindre cet asservissement de la raison, qui, chez la plupart des autres peuples, opposait un obstacle invincible au progrès de l'esprit humain.

DES PROGRÈS DE L'ESPRIT HUMAIN AU XVIe SIÈCLE (1)

L'imprimerie n'a-t-elle pas affranchi l'instruction des peuples de toutes les chaînes politiques et religieuses ? En vain l'un ou l'autre despotisme aurait-il envahi toutes les écoles ; en vain aurait-il, par des institutions sévères, invariablement fixé de quelles erreurs il prescrivait d'infecter les esprits, de quelles vérités il ordonnait de les préserver ; en vain les chaires, consacrées à l'instruction morale du peuple ou à celle de la jeunesse dans la philosophie ou dans les sciences, seraient-elles condamnées à ne transmettre jamais qu'une doctrine favorable au maintien de cette double tyrannie : l'imprimerie peut encore répandre une lumière indépendante et pure. Cette instruction, que chaque homme peut recevoir par les livres dans le silence et la solitude, ne peut être universellement corrompue : il suffit qu'il existe un coin de terre libre où la presse puisse en charger ses feuilles. Comment, dans cette multitude de livres divers, d'exemplaires d'un même livre, de réimpressions qui en quelques instants le multiplient de nouveau, pourra-t-on fermer exactement toutes les portes par lesquelles la vérité cherche à s'introduire ? Ce qui était difficile, même lorsqu'il ne s'agissait que de détruire quelques exemplaires d'un manuscrit pour l'anéantir sans retour, lorsqu'il suffisait de proscrire une vérité, une opinion, pendant quelques années, pour la dévouer à un éternel oubli, n'est-il pas devenu impossible aujourd'hui qu'il faudrait employer une vigilance sans cesse renouvelée, une activité qui ne se reposât jamais ? Comment, si même on parvenait à écarter ces vérités trop palpables, qui blessent

(1) Fragment de la huitième époque, dont le titre est : *Depuis l'invention de l'imprimerie jusqu'au temps où les sciences et la philosophie secouèrent le joug de l'autorité.*

Les trois époques qui précèdent celle-ci ont pour titre : la cinquième, *Progrès des sciences depuis leur division jusqu'à leur décadence* ; la sixième, *Décadence des lumières, jusqu'à leur restauration vers le temps des croisades* ; la septième, *Depuis les premiers progrès des sciences vers leur restauration dans l'Occident, jusqu'à l'invention de l'imprimerie.*

directement les intérêts des inquisiteurs, empêcherait-on de pénétrer, de se répandre, celles qui renferment ces vérités proscrites sans trop les laisser apercevoir, qui les préparent, qui doivent un jour y conduire? Le pourrait-on sans être forcé de quitter ce masque d'hypocrisie dont la chute serait presque aussi funeste que la vérité, à la puissance de l'erreur? Aussi verrons-nous la raison triompher de ces vains efforts; nous la verrons, dans cette guerre toujours renaissante et souvent cruelle, triompher de la violence comme de la ruse, braver les bûchers et résister à la séduction, écrasant tour à tour sous sa main toute-puissante et l'hypocrisie fanatique qui exige pour ses dogmes une adoration sincère, et l'hypocrisie politique qui conjure à genoux de souffrir qu'elle profite en paix des erreurs dans lesquelles il est, à l'en croire, aussi utile aux peuples qu'à elle-même de les laisser à jamais plongés.

L'invention de l'imprimerie coïncide presque avec deux autres événements, dont l'un a exercé une action immédiate sur les progrès de l'esprit humain, tandis que l'influence de l'autre sur la destinée de l'humanité entière ne doit avoir de terme que sa durée.

Je parle de la prise de Constantinople par les Turcs et de la découverte, soit du nouveau monde, soit de la route qui a ouvert à l'Europe une communication directe avec les parties orientales de l'Afrique et de l'Asie.

Les littérateurs grecs, fuyant la domination tartare, cherchèrent un asile en Italie. Ils enseignèrent à lire, dans leur langue originale, les poètes, les orateurs, les historiens, les philosophes, les savants de l'ancienne Grèce; ils en multiplièrent d'abord les manuscrits, et bientôt après les éditions. On ne se borna plus à l'adoration de ce qu'on était convenu d'appeler la doctrine d'Aristote; on chercha dans ses propres écrits ce qu'elle avait été réellement, on osa la juger et la combattre; on lui opposa Platon : et c'était déjà avoir commencé à secouer le joug, que de se croire le droit de se choisir un maître.

La lecture d'Euclide, d'Archimède, de Diophante, d'Hippocrate, du livre des animaux, de la physique même d'Aristote, ranimèrent le génie de la géométrie et de la physique, et les opinions antichrétiennes des philosophes réveillèrent les idées presque éteintes des anciens droits de la raison humaine.

Des hommes intrépides, guidés par l'amour de la gloire et la passion des découvertes, avaient reculé pour l'Europe les bornes de l'univers, lui avaient montré un nouveau ciel, et ouvert des terres inconnues. Gama avait pénétré dans l'Inde, après avoir suivi avec une infatigable patience l'immense étendue des côtes africaines ; tandis que Colomb, s'abandonnant aux flots de l'Océan Atlantique, avait atteint ce monde jusqu'alors inconnu, qui s'étend entre l'occident de l'Europe et l'orient de l'Asie.

Si ce sentiment, dont l'inquiète activité, embrassant dès lors tous les objets, présageait les grands progrès de l'espèce humaine, si une noble curiosité avait animé les héros de la navigation, une basse et cruelle avidité, un fanatisme stupide et féroce dirigeait les rois et les brigands qui devaient profiter de leurs travaux. Les êtres infortunés qui habitaient ces contrées nouvelles ne furent point traités comme des hommes, parce qu'ils n'étaient pas des chrétiens. Ce préjugé, plus avilissant pour les tyrans que pour les victimes, étouffait toute espèce de remords, abandonnait sans frein à leur soif inextinguible d'or et de sang, ces hommes avides et barbares que l'Europe vomissait de son sein. Les ossements de cinq millions d'hommes ont couvert ces terres infortunées, où les Portugais et les Espagnols portèrent leur avarice, leurs superstitions et leur fureur. Ils déposeront jusqu'à la fin des siècles contre cette doctrine de l'utilité politique des religions, qui trouve encore parmi nous des apologistes.

C'est à cette époque seulement que l'homme a pu connaître le globe qu'il habite, étudier, dans tous les pays, l'espèce humaine, modifiée par la longue influence des causes naturelles ou des institutions sociales ; observer les productions de la terre ou des mers dans toutes les températures, dans tous les climats. Ainsi, les ressources de toute espèce, que ces productions offrent aux hommes, encore si éloignés d'en avoir épuisé, d'en soupçonner même l'entière étendue, tout ce que la connaissance de ces objets peut ajouter aux sciences de vérités nouvelles, et détruire d'erreurs accréditées ; l'activité du commerce, qui a fait prendre un nouvel essor à l'industrie, à la navigation, et, par un enchaînement nécessaire, à toutes les sciences comme à tous les arts ; la force que cette activité a donnée aux nations libres pour résister aux tyrans, aux peuples asservis pour briser leurs fers, pour relâcher du moins ceux de la féodalité ; telles ont

été les conséquences heureuses de ces découvertes. Mais ces avantages n'auront expié ce qu'ils ont coûté à l'humanité qu'au moment où l'Europe, renonçant au système oppresseur et mesquin d'un commerce de monopole, se souviendra que les hommes de tous les climats, égaux et frères par le vœu de la nature, n'ont point été formés par elle pour nourrir l'orgueil et l'avarice de quelques nations privilégiées ; ou, mieux éclairée sur ses véritables intérêts, elle appellera tous les peuples au partage de son indépendance, de sa liberté et de ses lumières. Malheureusement, il faut se demander encore si cette révolution sera le fruit honorable des progrès de la philosophie, ou seulement, comme nous l'avons vu déjà, la suite honteuse des jalousies nationales et des excès de la tyrannie.

Jusqu'à cette époque, les attentats du sacerdoce avaient été impunis. Les réclamations de l'humanité opprimée, de la raison outragée, avaient été étouffées dans le sang et dans les flammes. L'esprit qui avait dicté ces réclamations n'était pas éteint ; mais ce silence de la terreur enhardissait à de nouveaux scandales. Enfin celui d'affermer à des moines, de faire vendre par eux dans les cabarets, dans les places publiques, l'expiation des péchés, causa une explosion nouvelle. Luther, tenant d'une main les livres sacrés, montrait de l'autre le droit que s'arrogeait le pape, d'absoudre du crime et d'en vendre le pardon ; l'insolent despotisme qu'il exerçait sur les évêques, longtemps ses égaux ; la cène fraternelle des premiers chrétiens devenue, sous le nom de *messe*, une espèce d'opération magique et un objet de commerce ; les prêtres condamnés à la corruption d'un célibat irrévocable ; cette loi barbare ou scandaleuse s'étendant à ces moines, à ces religieuses, dont l'ambition pontificale avait inondé et souillé l'Église ; tous les secrets des laïcs, livrés par la confession aux intrigues et aux passions des prêtres ; Dieu lui-même, enfin, conservant à peine une faible portion dans ces adorations prodiguées à du pain, à des hommes, à des ossements ou à des statues.

Luther annonçait aux peuples étonnés que ces institutions révoltantes n'étaient point le christianisme, mais en étaient la dépravation et la honte, et que pour être fidèle à la religion de Jésus-Christ, il fallait commencer par abjurer celle de ses prêtres. Il employait également les armes de la dialectique ou de l'érudition, et les traits non moins puissants du

ridicule. Il écrivait à la fois en allemand et en latin. Ce n'était plus comme au temps des Albigeois ou de Jean Huss, dont la doctrine inconnue au delà des limites de leurs Églises, était si aisément calomniée. Les livres allemands des nouveaux apôtres pénétraient en même temps dans toutes les bourgades de l'empire, tandis que leurs livres latins arrachaient l'Europe entière au honteux sommeil où la superstition l'avait plongée. Ceux dont la raison avait prévenu les réformateurs, mais que la crainte retenait dans le silence, ceux qu'agitait un doute secret, et qui tremblaient de l'avouer même à leur conscience; ceux qui, plus simples, avaient ignoré toute l'étendue des absurdités théologiques; qui, n'ayant jamais réfléchi sur les questions contestées, étaient étonnés d'apprendre qu'ils avaient à choisir entre des opinions diverses ; tous se livrèrent avec avidité à ces discussions, dont ils voyaient dépendre à la fois, et leurs intérêts temporels et leur félicité future.

Toute l'Europe chrétienne, de la Suède jusqu'à l'Italie, de la Hongrie jusqu'à l'Espagne, fut en un instant couverte de partisans des nouvelles doctrines, et la réforme eût délivré du joug de Rome tous les peuples qui l'habitent si la fausse politique de quelques princes n'eût relevé ce même sceptre sacerdotal qui s'était si souvent appesanti sur la tête des rois.

Leur politique, que malheureusement leurs successeurs n'ont pas encore abjurée, était alors de ruiner leurs États pour en acquérir de nouveaux, et de mesurer leur puissance par l'étendue de leur territoire, plutôt que par le nombre de leurs sujets.

*
* *

L'esprit qui animait les réformateurs ne conduisait pas à la véritable liberté de penser. Chaque religion, dans le pays où elle dominait, ne permettait que de certaines opinions. Cependant, comme ces diverses croyances étaient opposées entre elles, il y avait peu d'opinions qui ne fussent attaquées ou soutenues dans quelques parties de l'Europe. D'ailleurs, les communions nouvelles avaient été forcées de se relâcher un peu de la rigueur dogmatique. Elles ne pouvaient, sans une contradiction grossière, réduire le droit d'examiner dans des limites trop resserrées, puisqu'elles venaient d'établir sur ce même droit la légitimité de leur séparation. Si elles refu-

saient de rendre à la raison toute sa liberté, elles consentaient que sa prison fût moins étroite : la chaîne n'était pas brisée, mais elle était moins pesante et plus prolongée. Enfin, dans ces pays où il avait été impossible à une religion d'opprimer toutes les autres, il s'établit ce que l'insolence du culte dominateur osa nommer tolérance, c'est-à-dire une permission donnée par des hommes à d'autres hommes de croire ce que leur raison adopte, de faire ce que leur conscience leur ordonne, de rendre à leur dieu commun l'hommage qu'ils imaginent lui plaire davantage. On put donc alors y soutenir toutes les doctrines tolérées, avec une franchise plus ou moins entière.

Ainsi l'on vit naître en Europe une sorte de liberté de penser, non pour les hommes, mais pour les chrétiens ; et, si nous en exceptons la France, c'est pour les seuls chrétiens que partout ailleurs elle existe encore aujourd'hui.

Mais cette intolérance força la raison humaine à rechercher des droits trop longtemps oubliés, ou qui plutôt n'avaient jamais été, ni bien connus, ni bien éclaircis.

Indignés de voir les peuples opprimés jusque dans le sanctuaire de leur conscience par des rois, esclaves superstitieux ou politiques du sacerdoce, quelques hommes généreux osèrent enfin examiner les fondements de leur puissance, et ils révélèrent aux peuples cette grande vérité, que leur liberté est un bien inaliénable ; qu'il n'y a point de prescription en faveur de la tyrannie, point de convention qui puisse irrévocablement lier une nation à une famille ; que les magistrats, quels que soient leurs titres, leurs fonctions, leur puissance, sont les officiers du peuple, et ne sont pas ses maîtres ; qu'il conserve le pouvoir de leur retirer une autorité émanée de lui seul, soit quand ils en ont abusé, soit même quand il cesse de croire utile à ses intérêts de la leur conserver ; qu'enfin il a le droit de les punir, comme celui de les révoquer.

Telles sont les opinions qu'Athusius, Languet,, et depuis, Néedham, Harrington, professèrent avec courage et developpèrent avec énergie.

Payant le tribut à leur siècle, ils s'appuyèrent trop souvent sur des textes, sur des autorités, sur des exemples : on voit qu'ils durent ces opinions bien plus à l'élévation de leur esprit, à la force de leur caractère, qu'à une analyse exacte des vrais principes de l'ordre social.

Cependant d'autres philosophes plus timides se contentèrent d'établir entre les peuples et les rois une exacte réciprocité de droits et de devoirs, une égale obligation de maintenir les conventions qui les avaient fixés. On pouvait bien déposer ou punir un magistrat héréditaire, mais seulement s'il avait violé ce contrat sacré, qui n'en subsistait pas moins avec sa famille. Cette doctrine, qui écartait le droit naturel pour tout ramener au droit positif, fut appuyée par les jurisconsultes, par les théologiens ; elle était plus favorable aux intérêts des hommes puissants, aux projets des ambitieux, puisqu'elle frappait bien plus sur l'homme revêtu du pouvoir que sur le pouvoir même. Aussi fut-elle presque généralement suivie par les publicistes, et adoptée pour base dans les révolutions, dans les dissensions politiques.

L'histoire nous montrera, durant cette époque, peu de progrès réels vers la liberté, mais plus d'ordre et plus de force dans les gouvernements, et, dans les nations, un sentiment plus fort et surtout plus juste de leurs droits. Les lois sont mieux combinées ; elles paraissent moins souvent l'ouvrage informe des circonstances et du caprice : elles sont faites par des savants, si elles ne le sont pas encore par des philosophes.

DES PROGRÈS FUTURS DE L'ESPRIT HUMAIN (1)

Nos espérances sur l'état à venir de l'espèce humaine peuvent se réduire à ces trois points importants : la destruction de l'inégalité entre les nations, les progrès de l'égalité dans un même peuple, enfin le perfectionnement réel de l'homme. Toutes les nations doivent-elles se rapprocher un jour de l'état de civilisation où sont parvenus les peuples les plus éclairés, les plus libres, les plus affranchis de préjugés, tels que les Français et les Anglo-Américains ? Cette distance immense qui sépare ces peuples de la servitude des nations soumises à des rois, de la barbarie des peuplades africaines,

(1) C'est le titre de la dixième époque à laquelle sont empruntés les fragments qui suivent. La neuvième époque a pour titre : *Depuis Descartes jusqu'à la formation de la République française.*

de l'ignorance des sauvages, doit-elle peu à peu s'évanouir?

Y a-t-il sur le globe des contrées dont la nature ait condamné les habitants à ne jamais jouir de la liberté, à ne jamais exercer leur raison?

Cette différence de lumières, de moyens ou de richesses, observée jusqu'à présent chez tous les peuples civilisés, entre les différentes classes qui composent chacun d'eux, cette inégalité, que les premiers progrès de la société ont augmentée, et pour ainsi dire produite, tient-elle à la civilisation même ou aux imperfections actuelles de l'art social? doit-elle continuellement s'affaiblir pour faire place à cette égalité de fait, dernier but de l'art social, qui, diminuant même les effets de la différence naturelle des facultés, ne laisse plus subsister qu'une inégalité utile à l'intérêt de tous, parce qu'elle favorisera les progrès de la civilisation, de l'instruction et de l'industrie, sans entraîner ni dépendance, ni humiliation, ni appauvrissement? En un mot, les hommes approcheront-ils de cet état où tous auront les lumières nécessaires pour se conduire d'après leur propre raison dans les affaires communes de la vie, et la maintenir exempte de préjugés, pour bien connaître leurs droits et les exercer d'après leur opinion et leur conscience; où tous pourront, par le développement de leurs facultés, obtenir des moyens sûrs de pourvoir à leurs besoins; où enfin la stupidité et la misère ne seront plus que des accidents, et non l'état habituel d'une portion de la société?

Enfin, l'espèce humaine doit-elle s'améliorer, soit par de nouvelles découvertes dans les sciences et dans les arts, et, par une conséquence nécessaire, dans les moyens de bien-être particulier et de prospérité commune; soit par des progrès dans les principes de conduite et dans la morale pratique; soit enfin par le perfectionnement réel des facultés intellectuelles, morales et physiques, qui peut être également la suite ou de celui des instruments qui augmentent l'intensité et dirigent l'emploi de ces facultés, ou même de celui de l'organisation naturelle de l'homme?

En répondant à ces trois questions, nous trouverons, dans l'expérience du passé, dans l'observation des progrès que les sciences, que la civilisation, ont faits jusqu'ici, dans l'analyse, de la marche de l'esprit humain et du développement de ses facultés, les motifs les plus forts de croire que la nature n'a mis aucun terme à nos espérances.

***

En parcourant l'histoire des sociétés, nous aurons eu l'occasion de faire voir que souvent il existe un grand intervalle entre les droits que la loi reconnaît dans les citoyens et les droits dont ils ont une jouissance réelle ; entre l'égalité qui est établie par les institutions politiques et celle qui existe entre les individus ; nous aurons fait remarquer que cette différence a été une des principales causes de la destruction de la liberté dans les républiques anciennes, des orages qui les ont troublées, de la faiblesse qui les a livrées à des tyrans étrangers.

Ces différences ont trois causes principales : l'inégalité de richesse ; l'inégalité d'état entre celui dont les moyens de subsistance, assurés pour lui-même, se transmettent à sa famille, et celui pour qui ces moyens sont dépendants de la durée de sa vie, ou plutôt de la partie de sa vie où il est capable de travail ; enfin, l'inégalité d'instruction.

Il faudra donc montrer que ces trois espèces d'inégalités réelles doivent diminuer continuellement, sans pourtant s'anéantir, car elles ont des causes naturelles et nécessaires qu'il serait absurde et dangereux de vouloir détruire, et l'on, ne pourrait même tenter d'en faire disparaître entièrement les effets sans ouvrir des sources d'inégalités plus fécondes sans porter aux droits des hommes des atteintes plus directes et plus funestes.

Il est aisé de prouver que les fortunes tendent naturellement à l'égalité, et que leur excessive disproportion, ou ne peut exister, ou doit promptement cesser, si les lois civiles n'établissent pas des moyens factices de les perpétuer et de les réunir ; si la liberté du commerce et de l'industrie fait disparaître l'avantage que toute loi prohibitive, tout droit fiscal, donnent à la richesse acquise ; si des impôts sur les, conventions, les restrictions mises à leur liberté, leur assujettissement à des formalités gênantes, enfin l'incertitude et les dépenses nécessaires pour en obtenir l'exécution, n'arrêtent pas l'activité du pauvre et n'engloutissent pas ses faibles capitaux ; si l'administration publique n'ouvre point à quelques hommes des sources abondantes d'opulence fermées au reste des citoyens ; si les préjugés et l'esprit d'avarice propre à l'âge avancé ne président point aux mariages ; si enfin, par la simplicité des mœurs et la sagesse des institutions, les

richesses ne sont plus des moyens de satisfaire la vanité ou l'ambition, sans que cependant une austérité mal entendue, ne permettant plus d'en faire un moyen de jouissances recherchées, force de conserver celles qui ont été une fois accumulées.

Comparons, dans les nations éclairées de l'Europe, leur population actuelle et l'étendue de leur territoire. Observons dans le spectacle que présente leur culture et leur industrie, la distribution des travaux et des moyens de subsistance, et nous verrons qu'il serait impossible de conserver ces moyens' dans le même degré, et, par une conséquence nécessaire, d'entretenir la même masse de population, si un grand nombre d'individus cessaient de n'avoir, pour subvenir presque entièrement à leurs besoins ou à ceux de leur famille, que leur industrie et ce qu'ils tirent des capitaux employés à l'acquérir ou à en augmenter le produit. Or, la conservation de l'une et de l'autre de ces ressources dépend de la vie, de la santé même du chef de chaque famille ; c'est en quelque sorte une fortune viagère ou même plus dépendante du hasard ; et il en résulte une différence très réelle entre cette classe d'hommes et celle dont les ressources ne sont point assujetties aux mêmes risques, soit que le revenu d'une terre, ou l'intérêt d'un capital presque indépendant de leur industrie fournisse à leurs besoins.

Il existe donc une cause nécessaire d'inégalité, de dépendance et même de misère, qui menace sans cesse la classe la plus nombreuse et la plus active de nos sociétés.

Nous montrerons qu'on peut la détruire en grande partie en opposant le hasard à lui-même, en assurant à celui qui atteint la vieillesse un secours produit par ses épargnes, mais augmenté de celles des individus qui, en faisant le même sacrifice, meurent avant le moment d'avoir besoin d'en recueillir le fruit ; en procurant, par l'effet d'une compensation semblable, aux femmes, aux enfants, pour le moment où ils perdent leur époux ou leur père, une ressource égale et acquise au même prix, soit pour les familles qu'afflige une mort prématurée, soit pour celles qui conservent leur chef plus longtemps ; enfin en préparant aux enfants qui atteignent l'âge de travailler pour eux-mêmes et de fonder une famille nouvelle, l'avantage d'un capital nécessaire au développement de leur industrie, et s'accroissant aux dépens de ceux qu'une mort trop prompte empêche d'arriver à ce terme. C'est à

l'application du calcul aux probabilités de la vie, aux placements d'argent, que l'on doit l'idée de ces moyens, déjà employés avec succès, sans jamais l'avoir été cependant avec cette étendue, avec cette variété de formes qui les rendraient vraiment utiles, non pas seulement à quelques individus, mais à la masse entière de la société, qu'ils délivreraient de cette ruine périodique d'un grand nombre de familles, source toujours renaissante de corruption et de misère.

Nous ferons voir que ces établissements, qui peuvent être formés au nom de la puissance sociale, et devenir un de ses plus grands bienfaits, peuvent être aussi le résultat d'associations particulières, qui se formeront sans aucun danger, lorsque les principes d'après lesquels les établissements doivent s'organiser seront devenus plus populaires, et que les erreurs qui ont détruit un grand nombre de ces associations cesseront d'être à craindre pour elles.

Nous exposerons d'autres moyens d'assurer cette égalité, soit en empêchant que le crédit continue d'être un privilège si exclusivement attaché à la grande fortune, en lui donnant cependant une base non moins solide, soit en rendant les progrès de l'industrie et l'activité du commence plus indépendants de l'existence des grands capitalistes ; et c'est encore à l'application du calcul que l'on devra ces moyens.

L'égalité d'instruction que l'on peut espérer d'atteindre, mais qui doit suffire, est celle qui exclut toute dépendance ou forcée ou volontaire. Nous montrerons dans l'état actuel des connaissances humaines les moyens faciles de parvenir à ce but, même pour ceux qui ne peuvent donner à l'étude qu'un petit nombre de leurs premières années, et dans le reste de leur vie quelques heures de loisir. Nous ferons voir que, par un choix heureux et des connaissances elles-mêmes, et des méthodes de les enseigner, on peut instruire la masse entière d'un peuple de tout ce que chaque homme a besoin de savoir pour l'économie domestique, pour l'administration de ses affaires, pour le libre développement de son industrie et de ses facultés, pour connaître ses droits, les défendre et les exercer ; pour être instruit de ses devoirs ; pour pouvoir les bien remplir, pour juger ses actions et celles des autres, d'après ses propres lumières, et n'être étranger à aucun des sentiments élevés ou délicats qui honorent la nature humaine ; pour ne point dépendre aveuglément de ceux à qui il est obligé de confier

le soin de ses affaires ou l'exercice de ses droits ; pour être en état de les choisir et de les surveiller ; pour n'être plus la dupe de ces erreurs populaires qui tourmentent la vie de craintes superstitieuses et d'espérances chimériques : pour se défendre contre les préjugés avec les seules forces de sa raison ; enfin, pour échapper aux prestiges du charlatantisme qui tendrait des pièges à sa fortune, à sa santé, à la liberté de ses opinions et de sa conscience, sous prétexte de l'enrichir, de le guérir et de le sauver.

* * *

L'instruction bien dirigée corrige l'inégalité naturelle des facultés, au lieu de la fortifier, comme les bonnes lois remédient à l'inégalité naturelle des moyens de subsistance, comme, dans les sociétés où les institutions auront amené cette égalité, la liberté, quoique soumise à une constitution régulière, sera plus étendue, plus entière que dans l'indépendance de la vie sauvage. Alors l'art social a rempli son but, celui d'assurer et d'étendre pour tous la jouissance des droits communs auxquels ils sont appelés par la nature.

Les avantages réels qui doivent résulter des progrès dont on vient de montrer une espérance presque certaine ne peuvent avoir de terme que celui du perfectionnement même de l'espèce humaine, puisque, à mesure que divers genres d'égalité l'établiront par des moyens plus vastes de pourvoir à nos besoins, par une instruction plus étendue, par une liberté plus complète, plus cette égalité sera réelle, plus elle sera près d'embrasser tout ce qui intéresse véritablement le bonheur des hommes.

C'est donc en examinant la marche et les lois de ce perfectionnement que nous pourrons seulement connaître l'étendue ou le terme de nos espérances.

Personne n'a jamais pensé que l'esprit pût épuiser et tous les faits de la nature, et les derniers moyens de précision dans la mesure, dans l'analyse de ces faits, et les rapports des objets entre eux, et toutes les combinaisons possibles d'idées. Les seuls rapports des grandeurs, les combinaisons de cette seule idée, la quantité ou l'étendue, forment un système déjà trop immense pour que jamais l'esprit humain puisse le saisir tout entier, pour qu'une portion de ce système toujours plus vaste que celle qu'il aura pénétrée, ne lui reste

toujours inconnue. Mais on a pu croire que l'homme ne pouvant jamais connaître qu'une partie des objets auxquels la nature de son intelligence lui permet d'atteindre, il doit cependant rencontrer enfin un terme où, le nombre et la complication de ceux qu'il connaît déjà ayant absorbé toutes ses forces, tout progrès nouveau lui deviendrait réellement impossible.

Mais comme, à mesure que les faits se multiplient, l'homme apprend à les classer, à les réduire à des faits plus généraux; comme les instruments et les méthodes qui servent à les observer, à les mesurer avec exactitude, acquièrent en même temps une précision nouvelle; comme, à mesure que l'on connaît entre un plus grand nombre d'objets des rapports plus multipliés, on parvient à les réduire à des rapports plus étendus et à les renfermer sous des expressions plus simples, à les présenter sous des formes qui permettent d'en saisir un plus grand nombre, même en ne possédant qu'une même force de tête, et n'employant qu'une égale intensité d'attention; comme, à mesure que l'esprit s'élève à des combinaisons plus compliquées, des formules plus simples les lui rendent bientôt faciles, les vérités dont la découverte a coûté le plus d'efforts, qui d'abord n'ont pu être entendues que par des hommes capables de méditations profondes, sont, bientôt après, développées et prouvées par des méthodes qui ne sont plus au-dessus d'une intelligence commune. Si les méthodes qui conduisent à des combinaisons nouvelles sont épuisées, si leurs applications aux questions non encore résolues exigent des travaux qui excèdent ou le temps ou les forces des savants, bientôt des méthodes plus générales, des moyens plus simples, viennent ouvrir un nouveau champ au génie. La vigueur, l'étendue réelle des têtes humaines sera restée la même; mais les instruments qu'elles peuvent employer se seront multipliés et perfectionnés; mais la langue qui fixe et détermine les idées aura pu acquérir plus de précision, plus de généralité; mais, au lieu que dans la mécanique on ne peut augmenter la force qu'en diminuant la vitesse, ces méthodes, qui dirigeront le génie dans la découverte des vérités nouvelles, ont également ajouté et à sa force et à la rapidité de ses opérations.

Enfin, ces changements eux-mêmes étant la suite nécessaire du progrès dans la connaissance des vérités de détail, et la cause qui amène le besoin de ressources nouvelles pro-

duisant en même temps les moyens de les obtenir, il résulte que la masse réelle des vérités que forme le système des sciences d'observation, d'expérience ou de calcul, peut augmenter sans cesse ; et cependant, toutes les parties de ce même système ne sauraient se perfectionner sans cesse, en supposant aux facultés de l'homme la même force, la même activité, la même étendue.

En appliquant ces réflexions générales aux différentes sciences, nous donnerons, pour chacune d'elles, des exemples de ces perfectionnements successifs, qui ne laisseront aucun doute sur la certitude de ceux que nous devons attendre. Nous indiquerons particulièrement, pour celles que le préjugé regarde comme plus près d'être épuisées, les progrès dont l'espérance est la plus probable et la plus prochaine. Nous développerons tout ce qu'une application plus générale, plus philosophique des sciences de calcul à toutes les connaissances humaines doit ajouter d'étendue, de précision, d'unité au système entier de ces connaissances. Nous ferons remarquer comment une instruction plus universelle dans chaque pays, en donnant à un plus grand nombre d'hommes les connaissances élémentaires qui peuvent leur inspirer et le goût d'un genre d'étude, et la facilité d'y faire des progrès, doit ajouter à ces espérances ; combien elles augmentent encore si une aisance plus générale permet à plus d'individus de se livrer à ces occupations, puisqu'en effet à peine, dans les pays les plus éclairés, la cinquantième partie de ceux à qui la nature a donné des talents reçoivent l'instruction nécessaire pour les développer, et qu'ainsi le nombre des hommes destinés à reculer les bornes des sciences par leurs découvertes devrait alors s'accroître dans cette même proportion.

Nous montrerons combien cette égalité d'instruction et celle qui doit s'établir entre les diverses nations accéléreraient la marche de ces sciences dont les progrès dépendent d'observations répétées en plus grand nombre, étendues sur un plus vaste territoire, tout ce que la minéralogie, la botanique, la zoologie, la météorologie doivent en attendre ; enfin quelle énorme disproportion existe pour ces sciences entre la faiblesse des moyens qui cependant nous ont conduits à tant de vérités utiles, importantes, et la grandeur de ceux que l'homme pourrait alors employer.

Nous exposerons combien, dans les sciences mêmes où les découvertes sont le prix de la seule méditation, l'avantage

d'être cultivées par un plus grand nombre d'hommes peut encore contribuer à leurs progrès, par ces perfectionnements de détail qui n'exigent point cette force de tête nécessaire aux inventeurs, et qui se présentent d'eux-mêmes à la simple réflexion.

Si nous passons aux arts dont la théorie dépend de ces mêmes sciences, nous verrons que les progrès qui doivent suivre ceux de cette théorie ne doivent pas avoir d'autres limites ; que les procédés des arts sont susceptibles du même perfectionnement, des mêmes simplifications que les méthodes scientifiques ; que les instruments, que les machines, les métiers, ajouteront de plus en plus à la force, à l'adresse des hommes, augmenteront à la fois la perfection et la précision des produits, en diminuant et le temps et le travail nécessaires pour les obtenir ; alors disparaîtront les obstacles qu'opposent encore à ces mêmes progrès et les accidents qu'on apprendrait à prévoir, à prévenir, et l'insalubrité, soit des travaux, soit des habitudes, soit des climats.

Alors un espace de terrain de plus en plus resserré pourra produire une masse de denrées d'une plus grande utilité ou d'une valeur plus haute ; des jouissances plus étendues pourront être obtenues avec une moindre consommation ; le même produit de l'industrie répondra à une moindre destruction de productions premières, ou deviendra d'un usage plus durable. L'on saura choisir, pour chaque sol, les productions qui sont relatives à plus de besoins ; entre les productions qui peuvent satisfaire au besoin d'un même genre, celles qui satisfont une plus grande masse en exigeant moins de travail et moins de consommation réelle. Ainsi, sans aucun sacrifice, les moyens de conservation, d'économie dans la consommation, suivront les progrès de l'art de reproduire les diverses substances, de les préparer, d'en fabriquer les produits.

Ainsi, non seulement le même espace de terrain pourra nourrir plus d'individus, mais chacun d'eux, moins péniblement occupé, le sera d'une manière plus productive, et pourra mieux satisfaire à ses besoins.

Mais dans ces progrès de l'industrie et du bien-être, dont il résulte une proportion plus avantageuse entre les facultés de l'homme et ses besoins, chaque génération, soit par ces progrès, soit par la conservation des produits d'une industrie

antérieure, est appelée à des jouissances plus étendues, et dès lors, par une suite de la constitution physique de l'espèce humaine, à un accroissement dans le nombre des individus : alors ne doit-il pas arriver un terme où ces lois, également nécessaires, viendraient à se contrarier, où, l'augmentation du nombre des hommes surpassant celle de leurs moyens, il en résulterait nécessairement, sinon une diminution continue de bien-être et de population, une marche vraiment rétrograde, du moins une sorte d'oscillation entre le bien et le mal ? Cette oscillation dans les sociétés arrivée à ce terme ne serait-elle pas une cause toujours subsistante de misères en quelque sorte périodiques? Ne marquerait-elle pas la limite où toute amélioration deviendrait impossible, et à la perfectibilité de l'espèce humaine le terme qu'elle atteindrait dans l'immensité des siècles, sans pouvoir jamais le passer ?

Il n'est personne qui ne voie sans doute combien ce temps est éloigné de nous ; mais devons-nous y parvenir un jour ? Il est également impossible de prononcer pour ou contre la réalité future d'un événement qui ne se réaliserait qu'à une époque où l'espèce humaine aurait nécessairement acquis des lumières dont nous pouvons à peine nous faire une idée. Et qui, en effet, oserait deviner ce que l'art de convertir les éléments en substances propres à notre usage doit devenir un jour ?

Mais en supposant que ce terme dût arriver, il n'en résulterait rien d'effrayant, ni pour le bonheur de l'espèce humaine, ni pour sa perfectibilité indéfinie ; si on suppose qu'avant ce temps les progrès de la raison aient marché de pair avec ceux des sciences et des arts, que les ridicules préjugés de la superstition aient cessé de répandre sur la morale une austérité qui la corrompt et la dégrade au lieu de l'épurer et de l'élever, les hommes sauront alors que, s'ils ont des obligations à l'égard des êtres qui ne sont pas encore, elles ne consistent pas à leur donner l'existence, mais le bonheur ; elles ont pour objet le bien-être général de l'espèce humaine ou de la société dans laquelle ils vivent, de la famille à laquelle ils sont attachés, et non la puérile idée de charger la terre d'êtres inutiles et malheureux. Il pourrait donc y avoir une limite à la masse possible des subsistances, et par conséquent à la plus grande population possible, sans qu'il en résultât cette destruction prématurée, si contraire à

la nature et à la prospérité sociale d'une partie des êtres qui ont reçu la vie.

*
* *

La perfectibilité ou la dégénération organique des races dans les végétaux, dans les animaux, peut être regardée comme une des lois générales de la nature.

Cette loi s'étend à l'espèce humaine, et personne ne doutera sans doute que les progrès dans la médecine conservatrice, l'usage d'aliments et de logements plus sains, une manière de vivre qui développerait les forces par l'exercice, sans les détruire par des excès ; qu'enfin, la destruction des deux causes les plus actives de dégradation, la misère et la trop grande richesse, ne doivent prolonger, pour les hommes, la durée de la vie commune, leur assurer une santé plus constante, une constitution plus robuste. On sent que les progrès de la médecine préservatrice, devenus plus efficaces par ceux de la raison et de l'ordre social, doivent faire disparaître à la longue les maladies transmissibles ou contagieuses, et ces maladies générales qui doivent leur origine au climat, aux aliments, à la nature des travaux. Il ne serait pas difficile de prouver que cette espérance doit s'étendre à presque toutes les autres maladies, dont il est vraisemblable que l'on saura toujours reconnaître les causes éloignées. Serait-il absurde maintenant de supposer que ce perfectionnement de l'espèce humaine doit être regardé comme susceptible d'un progrès indéfini, qu'il doit arriver un temps où la mort ne serait plus que l'effet, ou d'accidents extraordinaires, ou de la destruction de plus en plus lente des forces vitales, et qu'enfin la durée de l'intervalle moyen entre la naissance et cette destruction n'a elle-même aucun terme assignable? Sans doute, l'homme ne deviendra pas immortel, mais la distance entre le moment où il commence à vivre et l'époque commune où, naturellement, sans maladie, sans accident, il éprouve la difficulté d'être, ne peut-elle s'accroître sans cesse? Comme nous parlons ici d'un progrès susceptible d'être représenté avec précision par des quantités numériques ou par des lignes, c'est le moment où il convient de développer les deux sens dont le mot *indéfini* est susceptible.

En effet, cette durée moyenne de la vie, qui doit augmenter sans cesse à mesure que nous enfonçons dans l'avenir, peut

recevoir des accroissements suivant une loi telle, qu'elle approche continuellement d'une étendue illimitée, sans pouvoir l'atteindre jamais ; ou bien suivant une loi telle, que cette même durée puisse acquérir dans l'immensité des siècles une étendue plus grande qu'une quantité déterminée quelconque qui lui aurait été assignée pour limite. Dans ce dernier cas, les accroissements sont réellement indéfinis dans le sens le plus absolu, puisqu'il n'existe pas de borne en deçà de laquelle ils doivent s'arrêter.

Dans le premier, ils le sont encore par rapport à nous si nous ne pouvons fixer ce terme qu'ils ne peuvent jamais atteindre, et dont ils doivent toujours s'approcher, surtout si, connaissant seulement qu'ils ne doivent point s'arrêter, nous ignorons même dans lequel de ces deux sens le terme d'indéfini leur doit être appliqué, et tel est précisément le terme de nos connaissances actuelles sur la perfectibilité de l'espèce humaine ; tel est le sens dans lequel nous pouvons l'appeler indéfinie.

Ainsi, dans l'exemple que l'on considère ici, nous devons croire que cette durée moyenne de la vie humaine doit croître sans cesse si des révolutions physiques ne s'y opposent pas ; mais nous ignorons quel est le terme qu'elle ne doit jamais passer ; nous ignorons même si les lois générales de la nature en ont déterminé un au delà duquel elle ne puisse s'étendre.

Mais les facultés physiques, la force, l'adresse, la finesse des sens, ne sont-elles pas au nombre de ces qualités dont le perfectionnement individuel peut se transmettre ? L'observation des diverses races d'animaux domestiques doit nous porter à le croire, et nous pourrons le confirmer par des observations directes faites sur l'espèce humaine.

Enfin, peut-on étendre ces mêmes espérances jusque sur les facultés intellectuelles et morales ? Et nos parents, qui nous transmettent les avantages ou les vices de leur conformation, de qui nous tenons et les traits distinctifs de la figure, et les dispositions à certaines affections physiques, ne peuvent-ils pas nous transmettre aussi cette partie de l'organisation physique d'où dépendent l'intelligence, la force de tête, l'énergie de l'âme ou la sensibilité morale ? N'est-il pas vraisemblable que l'éducation, en perfectionnant ces qualités, influe sur cette même organisation, la modifie et la perfectionne ? L'analogie, l'analyse du développement des facul-

tés humaines, et même quelques faits, semblent prouver la réalité de ces conjectures, qui reculeraient encore les limites de nos espérances.

Telles sont les questions dont l'examen doit terminer cette dernière époque ; et combien ce tableau de l'espèce humaine, affranchie de toutes ses chaînes, soustraite à l'empire du hasard comme à celui des ennemis de ses progrès, et marchant d'un pas ferme et sûr dans la route de la vérité, de la vertu et du bonheur, présente au philosophe un spectacle qui le console des erreurs, des crimes, des injustices dont la terre est encore souillée et dont il est souvent la victime ! C'est dans la contemplation de ce tableau qu'il reçoit le prix de ses efforts pour les progrès de la raison, pour la défense de la liberté. Il ose alors les lier à la chaîne éternelle des destinées humaines ; c'est là qu'il trouve la vraie récompense de la vertu, le plaisir d'avoir fait un bien durable, que la fatalité ne détruira plus par une compensation funeste, en ramenant les préjugés et l'esclavage. Cette contemplation est pour lui un asile où le souvenir de ses persécuteurs ne peut le poursuivre ; où, vivant par la pensée avec l'homme rétabli dans les droits comme dans la dignité de sa nature, il oublie celui que l'avidité, la crainte ou l'envie tourmentent et corrompent ; c'est là qu'il existe véritablement avec ses semblables, dans un élysée que sa raison a su se créer, et que son amour pour l'humanité embellit des plus pures jouissances.

TABLE

CORBEIL. — IMPRIMERIE CRÉTÉ.

B 1911 .E53 1912
SMC

Les Encyclopidistes :
D'Alembert - Condillac
AJV-9415 (mctj)

